梵蒂岡圖書館藏
明清中西文化交流史
文獻叢刊

（第一輯）

11

張西平　［意］馬西尼（Federico Masini）
任大援　［意］裴佐寧（Ambrogio M. Piazzoni）
主編

大象出版社

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊（第一輯）

11

張西平［意］馬西尼（Federico Masini）
任大援［意］裴佐寧（Ambrogio M. Piazzoni）主編

大象出版社

目錄

超性學要　三十卷目錄四卷（卷九至卷十五）……〔意〕利類思譯義　一

超性學要

三十卷目錄四卷
（卷九至卷十五）

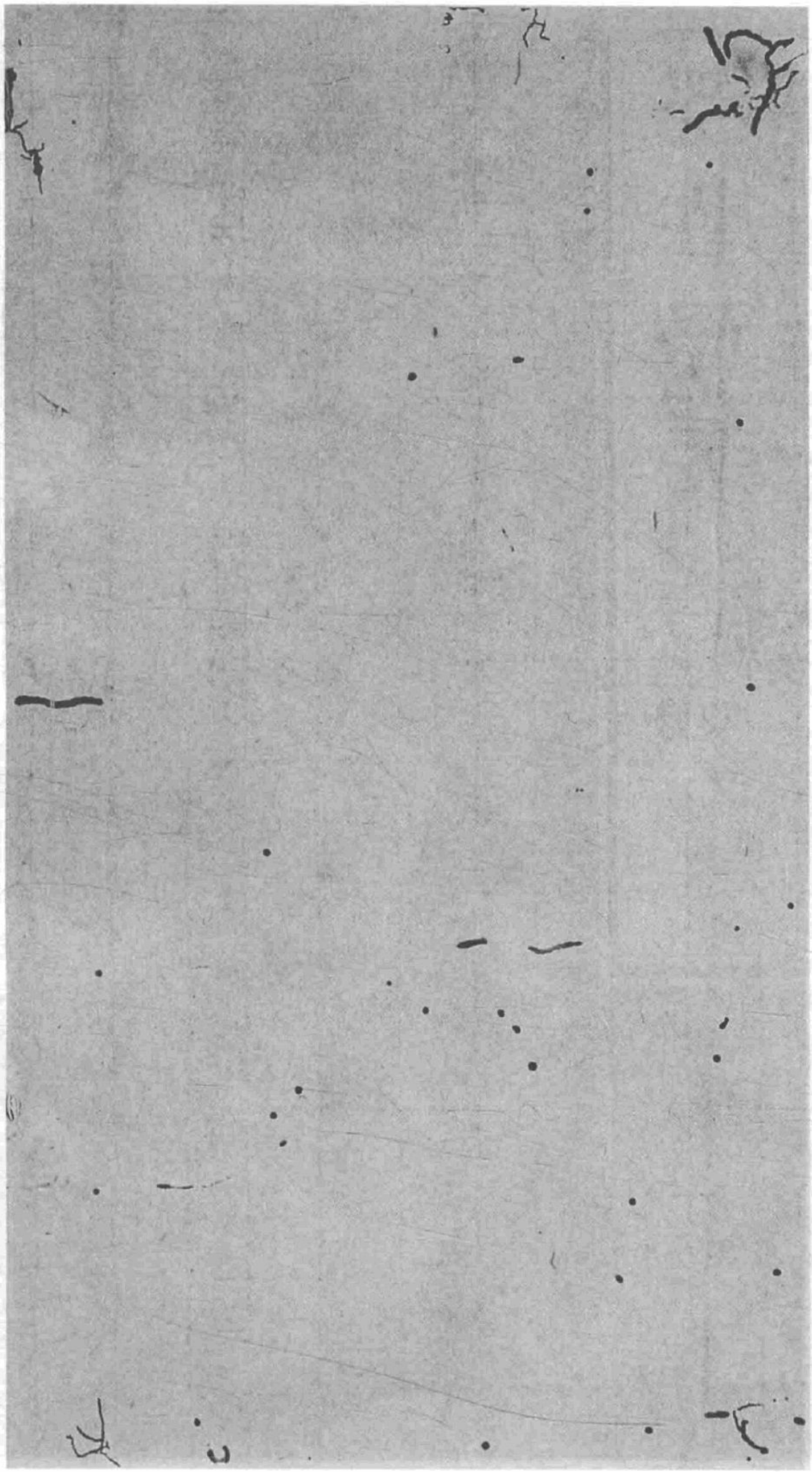
〔意〕利類思譯義

超性學要

論三位一體

卷之九

C.17



超性學要第一大支第二段論三位一體

卷之九

諸位比體者論第十一

凡特係諸位之義。前論已悉。今當論諸位較其體與本情。及其徵號。又論諸位互相較焉。

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

天主體與位爲一否 一章

聖與定云。凡言父者之位非他。卽言父者之體也。

疏 知天主爲至純之有。則此題無容疑。蓋前論天主之純見一卷第三論三章已明。天主體與負性。負性在靈體卽位也。惟一

矣。但此題之難。在天主位非一位。而體惟一體耳。有因波厄爵就互視有三位之說。遂以爲位與體非一者。蓋云互視之在體。惟與之偕。而不在其內。不在體內則與體不能爲一所謂互視即位也此所謂互視。惟知其具向他之義。而不復知其亦爲一物也。夫互視非獨在天主。即論在受造者。亦在其內。如前論已明。見七卷第三論二章在受造之物。既在物之內。則在天主。即天主體無疑。緣凡在受造者爲依賴。在天主即天主體故。見七卷第三論二章由此則知天主體與位實爲一。而諸位則互相實別焉。何謂

體與位爲一。葢前論已明。見七卷第三論三章位非他。乃互視自在於天主性者也。何謂諸位互相實別。葢互視之較體。雖思別而非實。較其相對之義。如父對子而子對父然就互視相對之義較之。則實別矣。以故體仍是一。而位則有三也。

駁 凡體與位爲一。則一體惟容一位矣。如使甲乙旣已爲一。而又謂有加於甲無加於乙。此碍於理。今天主體一而位三。加位而不加體明甚。乃云體與位爲一也。豈其可哉。

正在受造之物多位所以有別者非因互視乃因屬體原德各位之不一。如父子君臣有別。非因父子君臣之互視。乃因各位屬體之原德不同。蓋其互視非自在之物也。至於在天主。則爲自在者。故就其相對能別諸位。而體則不別。緣互視就其與體合一者。無由相別故。

駁此之一物。論此之一義。不能並稱爲是爲非。今體與位容不相入之稱。蓋在天主位有別。而體則不別。由此則知體與位各一明矣。如其爲一物也。則豈容有別無別之二稱乎。

正 體與位雖實無別而思則有別就思別則可謂體之所有位之所無體之所無位之所有是故舉位之義而謂有別舉體之義而謂無別何碍哉

駁 謂已負已未之前聞夫位謂之負體者既云負體則知位與體非一物矣

正 就受造者之名稱以稱造物者往往有之受造之物既因質而爲特一而質負性故其位稱負性者因而位在天主亦稱負焉夫位在天主豈眞負性者哉

屬體之稱惟因一之義而加於三位否二章

引屬體之稱何。係於體者之稱是也。如天主者。造物者之稱。所以別於爲父爲子者諸屬位之稱也。因一之義何。凡就獨義以如於物是也。如謂堯乃一人。所以別於多義之稱。如謂堯舜乃兩人。是多義之稱也。本題所推論者。如人者之稱。因一之義加於一位。而云一位乃一人。亦又因多之義加於多位。而云多位乃多人。今問在天主亦然乎。屬體之稱。如天主者等稱。惟因一之義乎。抑又因多之義。可加於三位乎。如云惟因一之義則三位惟稱一天主矣。如云亦因多

之義則三位可謂三天主矣。

經曰。爾主惟一天主。

疏屬體之稱有指體因具自在之義。如天主者造物者之稱。有指體因具屬附之義。如知能善等爲臆屬附天主體者之稱。知能等雖與天主體爲一而爲自在然在臆則屬附天主體者指體因自在之稱則雖因一之義以加三位。可謂父乃天主子乃天主聖神乃天主。而不可謂三位乃三天主。指體因具屬附之稱則以多之義加三位。可謂父乃善。乃知子乃善。乃知聖神乃善。乃知兼可就三而

謂三善三知所以然者蓋屬自在之名稱指物因爲自在屬附之名稱指物因依賴而爲附體者也體也者既自具有故自一自多而其爲一爲多視模者之多之一依賴者厥有既在附底則由底而爲一爲多故論屬附之物之爲一爲多視負性或位之多之一也謂一自多自乃因負白爲一爲多謂一知多知乃因位爲一爲多在受造之物一模在多位者惟因次序之一如一會一軍一衆等在多位原共一模或指此模之稱如其爲自在也則因一之義而可加於多是多人謂一會一軍一衆也而

屬附之名不然。是多人不得謂一知一能一白。今天主之體則具模之義見前章又一卷三論三章而其模爲至純至一。故凡稱指天主體因屬體之義則惟因一之義而不能因多之義以加於三位故堯舜禹謂三人而父子聖神不謂三天主惟謂一天主緣三位在人具三人體在天主惟具一天主體故若指屬附之體者之名稱則因多之義而加於三因三具多位故則謂之三知三永三無始三無量三非受造者彼指體因具自在之義者則謂之一無受造者一無量一無始云。

駁三位具天主者。則三位可稱三天主。如三位具人者。則三位可稱三人。其理一也。審此則屬體之名。因多之義而加三位。云何不可。

正天主之名。雖指具天主者。然而天主者之稱。與夫具天主者之稱。勢態各一。蓋天主者乃屬自在之稱。而具天主者爲屬附之稱。故具天主者。雖則有三。而不可謂三天主。

駁直然云物。似係於體之稱也。然而物因多之義。以加於三位有之。與定云將所受予之諸物乃父子聖神。

則他屬體之稱可以類推矣。

正 夫物也者之稱超稱也。不屬某物之倫。而包含萬有者也。故視物者因其指位。則因多之稱加於三位。視物者因其指體。則因一之義加於三位也。緣此與[定]接上論云。聖三乃至一物矣。

駁 如天主名指具天主者。位之名亦然。稱且自在於靈性然。論位則稱三位。論天主則稱三天主。云何不可。

正 位之名所指。非指體與性。乃指位也者。即三位本情位

也者在父子聖神。既爲三。則謂位之名。因多之義而加於三位可也。天主之名。則指體而不指天主也者。即天主之情。豈可因多之義而加於三位哉。

屬體之合名能當位否三章

引 名有合有脫。脫如人性天主性等名。謂之脫名。因臆脫於所依之底合。如人如天主名等。謂之合名。因合結而不臆脫於所依者。今本題則推論。夫天主名者。惟當天主體乎。抑又當位乎。云又當位。則可謂天主授生因父位授生。天主授生因子位受生也。

經曰。由天主者。指父天主。指子此則屬體合名也。是天主名既當體又當位矣。蓋父及子之稱。均謂之天主。

疏有云天主等名。本然所指體也。而其指位。則因加徵號焉。凡云天主者。即指體而不指位。凡云天主授生受生等。則惟指位因加授生受生等徵號故。所據者何。蓋云天主既爲至純之體。則夫具者。即天主與所具者。即天主性在天主惟一。則夫天主名既指具天主者。即具者與所具者。亦惟一。但凡舉物之正名。不但視所指之義。又當視所以指義之勢如何。故夫具者與所具者在天主。雖惟一乎。而其所指之義。則

不一也。正論云夫天主等名。指具天主性在天主位也。如人之一名指具人性在人位然。人名亦當位。如謂人走人坐。因某位走坐。天主名亦當位。故可謂天主授生因父授生。天主受生因子受生。但須知天主名有指體者。如謂天主化成天地。蓋化成之稱。宜天主因其模。即天主性也。有指位或一位。如謂天主授生。因父或兩位如謂天主噓。因父子噓聖神或指三位。如經云萬世之王。永活不得見。惟一天主。福與榮云云。三位永王

永活惟一天主

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

駁云屬體之合名。能當位。則可以謂天主生天主。此似不然。辯學通論云。獨一之稱所指即所當也。天主之名乃獨一之稱。蓋惟因一之義而加於位。既指體。則當體耳。豈能當位。既當體。則不能謂天主生天主。蓋天主體。不生天主體。

正天主之稱。雖屬獨一之稱。因其模即天主性不能有多。然亦屬公通之稱。因其模在多位也。是故雖當體。亦不兼位焉。

駁既可謂天主生子因父生子。則亦可謂天主不生子因子不生子。是有天主生子。亦有天主不生子。則

有兩天主。悖理殊甚。由此則知天主名惟能當體而已。焉能當位乎。

正天主之名當位。與人之名當位不同。蓋人之名當位所指之模。（即人性）既實分在於多位。則雖不加他所以定當位者。而本然自當位也。及就人性而謂一謂公。此則非因實有。惟因思有者。以故人名各無所加。自不當公性。若有所加。如謂人類。則當公性。至論天主名所指之模。（即天主性）實一實公。非爲思有。故本然自當公性。一有所加。則當位矣。謂天主者如惟謂天主乎。則

本然當天主公性。若加而謂天主授生乎。則因稱號以當父位者也。今云天主不授生。此語固無所加以定天主名之當子位者。若有所加而係於子位。而謂受生天主不授生。則是矣。又此語併無所加係於位者。若謂父乃授生天主。子乃不授生天主。則有加於位矣。豈得云有天主授生。有天主不授生。而有多天主哉。蓋父子惟一天主耳。

駁 若可謂天主生天主。則天主或自生或生他天主。不得謂天主自生。與定云。已不生已。又不得謂生他

天主蓋天主惟一耳。則不可謂天主生天主。是屬體之合名。不能當位矣。

正 謂天主自生不可。蓋自之名指自己之位也。謂天主生他天主。又不可。蓋子雖別於父。論位而不可謂他天主。緣他也者之加於天主名。指有別於天主性者也。今謂天主生天主。非他之謂。乃天主生至肖己之天主也。

屬體脫名能當位否 四章

前 前章已解。合名能當位。故可云天主生天主。本章

則問脫名亦能當位。而云天主性生天主性可乎。

聖與定云。已不生天主已。今云性生性。則非他生。則生已也。蓋在天主無一非其性。則不可謂性生性者也。

疏 論此題者。若亞敬云。如謂天主生天主。是亦可謂性生性。蓋天主既爲至純之有。天主性乃一於天主者。此說甚謬。蓋前已明。立正論。凡舉物名。不但視所指之物。又宜視所以指之之勢。夫天主性雖爲一於天主者。而其指之之勢。則各一也。蓋天主名既指具天主性者。則視其指者之勢。本然可以當位。故凡係

位之本情。誠可歸於天主名。而稱謂天主授生。天主受生等。若夫性之名。視所指之勢。則無可當位。緣指性因其爲脫模故。故凡係位者之本情。所以令諸位有別者。必不能歸於性者也。不然諸位就性有別。無異就位有別也。豈其然哉。授生受生。乃位之本情。乃竝所以互相別。若謂歸於性。而云性授生受生。則諸位因性有別矣。

駁 某生滅。則某所具之物。隨生滅矣。如人生滅。其骨肉隨人生滅。天主子生。則天主性隨生。蓋天主子具天主性也。

正 受生在受造之物。所受之性。雖與授生者同類。然

非與之同特一。如父子之性各特一特一生則其性始有。滅則其性終有。謂之既然生滅。因特一生滅也。在天主則不然。天主子之所受性於父。與父同特一者。故性在天主子。論本然論既然。悉無生焉。

駁 天主與天主性。莫非惟一。既可云天主生天主。則云天主性生天主性。又何不可。

駁 天主雖與其性實一。然因彼此所指者之勢不一。故稱謂不得而一也。

駁 因父授生。可謂性乃授生之物也。若云性不授生。

則性乃授生之物。何又不授生乎。似悖於理。

正 屬體之名與屬附之名。其異何在。蓋屬體之名。攜其所負之物。屬附之名則否。乃所指之物於其所負與之合並也。屬體之名。如人馬指所攜負之人馬。屬附之名。如黑白。非指負人馬。乃合黑白於人馬也。證在辯學通論。然今論屬體之名。與屬位之名。因其與體爲一。則可爲天主性之稱。可云性乃授生之物。可云性乃授生之天主。蓋物也者。天主也者。指位即言也。若指性則不可云然矣。論屬附而係於位之名。則不可爲天主性之稱。而云性乃授生。必須加

屬體之名。而云性乃授生之物。授生之天主。故云性乃授生之物。又云非授生之物。於理無悖。蓋先所稱物指位。次所稱物指體云。

諸位可爲屬體之名者之稱否即可謂天主乃三位乃聖三否

五章

聖奧定云。信惟一天主。爲惟一聖三。

疏屬附而係於位之名。雖不可爲天主性之稱。如前章已明。然屬體而係於位之名。因位與性爲一。則可爲主稱。何者。蓋天主性。非但與一位實爲一。且亦與

三位爲一。故一位二位三位。可爲性之稱。而云性乃父乃子乃聖神。又天主名。既本然當位。見本論三章則若可云。性乃三位。亦可云天主乃三位矣。

駁 不可謂人乃衆人。蓋人就各位。非衆人。如堯非衆人。舜非衆人。則不可謂天主乃聖三。蓋天主就各位非聖三。父非聖三。子與聖神非聖三。是知以諸位爲屬體之名者稱。似不然也。

正 夫人名本然則當位也。而其指公性。則因有所加。如謂人類見本論三章答二難是也。故不可謂人乃衆人。蓋人

各位非衆人。若夫天主名本然則指體矣。故雖就各位不可謂天主乃聖三。而就性則無不可。

駁 在下不可爲在上者之稱。凡宗在上。如生覺。凡類則可。云生覺乃人。則不可。如云可乎。則既然之稱也。如謂生覺乃人。蓋生覺既合於人。既然而謂人耳。夫天主名之視諸位。如在上視在下然。故云諸位爲天主名者之稱如謂天主乃三位。乃聖三。乃父子等。則既然之稱也。

正 凡謂天主。或天主性。乃父。此稱乃合一之稱。非如在上視下者之稱。緣在天主無宗類。故故如云父乃

天主爲本然之稱。云天主乃父亦爲本然之稱。絕不可謂既然之稱也。

屬體之名可歸於諸位否 六章

引 屬體之名。凡係天主體之名是也。如爲能爲知爲善。今本題則問。此諸稱各可歸位。而云凡屬能隨父屬知隨子。屬善隨聖神乎。

經 曰。契利斯督天主降生之名號 天主之德。天主之知。夫德知係天主體之名。經乃歸天主子。則屬體之名可歸於諸位也。

疏屬體之名歸各位乃闡揚信德之奧妙有何不宜哉蓋三一之奧妙雖不能証以本性之明見七卷第五論一章然就我明悟所識因而顯其奧旨固所宜也夫屬體之情較屬諸位之本情就我明悟爲尤顯何者蓋由受造者我明悟所以知物得以確識屬體之情即天主知能等而不能確識諸位之本情即父授生子受生如前論已明見七卷第五論一章今諸位得顯於受造者印與像乎則其亦顯於由屬體之情可知矣夫由屬體之情而顯各位謂之歸乃因各情歸各位而依隨之故也夫由屬體之情之

顯各位也其道有二由肖一由不肖一由肖者如凡係於明達隨而歸於子緣子因明達之作用而發如內言然由不肖者如凡係諸能隨父緣人爲父者皆老此則不肖天主父之德能矣

駁 凡引人謬於信德者避之聖熱路尼摩云語不循序則入異端今謂屬係天主體者歸諸位此可引入謬於信德蓋所歸於某位引人以爲某位之獨有或某位較他位宜之更切也則係於體之情歸諸位無乃不可乎

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

正謂屬體之德歸諸位者。非云爲位之本情。惟欲由肖與不肖之義發明諸位之奥妙耳。非獨無謬於信德。且眞理更顯焉。

駁屬體之德視之如脫。德視如脫。如云天主之言之知。惟視德。而不視所依之底。以別視之如合。如云天主乃善。天主乃知。則當模也。脫德臆之爲模。如知之爲父之模。愛臆之爲子之模。能臆之爲聖神之模。是可云子乃知也。亦可云子乃父之知也。云子乃父之知。則爲父之模。然而此位之向彼位。非向如其模。緣子之知與父無別故。則知能等脫德以歸各位。愈不可矣。

正若所歸於諸位之德。云爲位之本情乎。則駁所謂此位乃彼位之模。良然。顧奥定又嘗非之云不然。所謂父乃知非因所生之知。乃因本有之知。今子謂父之知非他。乃知由於父者之知耳。兩位爲知而兩位並爲一知。由此則知子之知不可謂爲父之模也。然則屬體之德歸位。何碍乎。

駁能知善等屬體之德吾明悟臆之在先於諸位。如公臆之在先於獨然。生覺臆之在先於能笑。能嘶。人公。獨馬之獨情。而知能等在天主當當位。今云能知善等屬體之德歸諸位乎。則在後於

位矣。蓋先有位而後有可歸之情。則屬體之德歸諸位。未可也。

正 屬體之德就本然之義。雖臆之在先於位。然就其具歸者之義。則位者在先於所歸者也。試驗之視顏色。就其爲形體。則在後於形體。視顏色。就其爲白物豈不本然在先於白形體。

屬體之德諸聖師所歸加於諸位當否 七章

疏 吾明司既因受造而知造物者。故欲上達造物者之奧妙。必先下達受造者之德情。達受造者有四。一

知物因爲有也。二知物因爲一也。三知物因具行爲之德也。四知物因於效有相因也。即知天主亦不外此四端矣。

一。知天主因其爲有。聖意刺畧於父者。歸常於子者歸美於聖神者歸享。於父歸常何蓋常指無始之有。則宜父。父乃無始之始。於子歸美何蓋美成於三。一成全。一相稱。三光明。此三者宜子。論成全。天主子肖天主父。蓋天主子自具父者性成全。與定云。子之命乃至爲成全。論相稱。子肖父。蓋子乃父之真像。像謂

之美。因所陳之物必眞。奥定云。父子相稱至矣。父子均平。無以加矣。論光明。子肖父。葢子爲內言。聖達瑪則云。內言乃明司之光也。於聖神歸享。何。奥定云。父子所以相享。乃宜聖神。因其爲愛者也。由上論。則知在天主屬體之德如常。美享。歸於諸位之故矣。而體與作爲則否。葢體與作爲。因共諸位。則無所肖於各位之本情者也。

二知天主因其爲一。奥定聖師於父歸一。於子歸均。於聖神歸合。此三者指一。然各一也。葢一之謂乃自

專而無所由於他之謂。一歸之父者。緣父爲無所由始之始。不由於他位故。均乃向他之謂。乃兩物共一幾何。均歸之子者。緣子由於始之始故。合乃兩物爲一之謂。歸之於聖神。緣聖神由發於兩位故。此與定之旨也。凡某物具有多情。而欲知其歸之情爲何情乎。則視其情者之義。先得於某。卽其所歸也。如寰宇之下物。乃活歸之於生魂。緣下物活者之義。先得於生魂故。今一者之義雖無他位。卽先得於父者之位。故諸位因父而得爲一。均則不然。設無他位。父不得

謂均必子已有因而有均焉故凡謂均因子者非因子乃父者爲均之始乃非子與父均父不得謂均蓋爲均者之義脫臆之先在於子而聖神與父之爲均則因子耳又除聖神爲兩位之合則不得明和合者之一之在父與子也故凡謂之合者因聖神蓋聖神已有諸位乃得合者之義所以父子得謂合結云三知天主因具行爲之德諸聖師於父歸之能於子歸之知於聖神歸之善此歸在天主諸位則具肖之義而在受造之物則否能歸於父蓋能具始者之義

故肖天主父乃聖三之始。而不肖人父。緣衰老也。知歸於子。蓋因爲內言。而內言乃知者之臆。故肖天主子。而不肖人子。緣暫時也。善歸於聖神。蓋聖神既爲愛之故與界。故肖聖神。因具氣之義而不肖人氣。且有所恃。因人氣指强。而聖神乃柔合之氣也。

四知天主因其於所造之物有相因。聖師歸之從。卽始之相因。歸之由。卽中之相因。歸之於。卽含之相因。從者之義。有指質所以然。非天主所可容。有指作所以然。宜歸之父。如能歸之父然。由者之義有指中所

以然。如云工匠由斧而行。此所謂由乃子之本情。非屬歸之情。經云由彼子卽萬物成。此所謂由。非指子爲器也。惟指子爲由於始者之始。由有指模。如謂工匠由藝而行。此由也者。則歸之子。如凡屬知與藝歸之於子。然子者之義本然指含也。天主含物之義有二。一因物爲天主之像。蓋物含於天主。就含在於天主知。則於也者歸之子。二因天主就其美好。存宰開引。令各物得其所爲。則於也者。歸之聖神焉。

駁 能歸於父。知歸於子。善歸於聖神。似不然。蓋德係

於能。乃經以德歸於子。及聖神。論子云。勢利斯督天主之德。論聖神云。由彼即出救衆人之德。則能歸於父。豈合經旨乎。

正 經歸德於子及聖神。此非因德指物之能。乃惟因德指所出於物之能。如俗謂德行乃作者之德然。

駁 經論天主有云。從彼由彼於彼。與定註曰。從彼指父。由彼指子。於彼指聖神。此似不然。夫於彼者。似指爲所以然。因天主含萬物。令萬有得其終向。此則歸於父矣。蓋爲所以然。乃凡所以然之第一。而宜父者。

緣父爲無始之始故。

正 父爲無始之始信然。但諸位雖發於父爲其原始。然非向父如其終向。何則。蓋各位卽其終向也。諸位之發因固然之原來。而發因固然之原來。則乃係於固然之能矣。

眞 眞實歸於子。經曰。余指子爲道也。爲眞也。爲命也。眞實非屬歸於子之物。似屬子之本情也。與定云。眞實肖其始者至矣。不肖之義絕矣。是則爲子之本情明矣。緣子有始故。

正 眞實有視之在明司者。有視之在物者。今如論天主明達爲天主之物。就屬體之義。必屬天主體。而不屬天主之情。論眞實亦然。乃屬天主之體。非位之情。豈得不爲歸於子者哉。

諸位就比其互視與本情論第十二

互視與位爲一否一章

引 本題則論互視與諸位之本情。如不受生者。爲父者。爲原來者。須知父者指父之位。而父也者指互視。卽父者之所以爲父也。如白者指白物。而白也者。指

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

自者。所以爲自也。此在受造之物。自者異於自也者。如人異於所以爲人。因靈是爲人。而靈是乃異於人。今問父者。子者。等在天主。與父也者。子也者。等爲一否。左論明之。波厄爵云。在天主者。有與所以爲有。乃惟一耳。夫父者所以爲父。因父也者。則父者與父也者。惟一矣。論諸位之本情皆然。皆與其位爲一。

疏論此題者。其說不一。有云諸位之本情。如不受生爲父者之情。不與諸位爲一。又不在位之內。乃云與位侍在其外。如前論已明。見七卷第三論二章所據者何。蓋云互視

之名義。非指在於物。乃指向物也。以故不能與物爲一。此說則謬。蓋互物在天主乃物乃體而天主體於位乃一。則互視必與位一也。有致詳於本情與位之合一。又云本情與位合一誠然。然非在於位。蓋云天主具有本情者。非實有。惟因解指之義耳。此說亦謬。前論已明。見七卷第五論二章天主實具有本情者也。而此本情具脫之義而爲諸位若模。置位於位之義。正論云。模之義。既在於所模者。則云本情在於位乃位者也。如謂體在於天主乃天主然。

駁 凡兩物如甲乙合一。則於甲有加。於乙亦加矣。若所謂互視與位乃一。則殊不然。蓋有加於互視而不加於位者。如父一位加兩互視。卽父也者。卽共發也者。而不加於位。又有減於互視。而不減於位者。如父及子兩位具一互視。卽共發者。而不減於位。然則所云互視與位爲一。無乃謬乎。

正 互視與位雖實爲一。然而有思別焉。故不因有加於此。卽宜加於彼。須知凡在受造者爲兩物。在天主就其爲純體。則合一也。而合一之義。臆之有二。蓋天

主純體既不容由質模之合成則在天主合名與脫名爲一。如云天主者指合名天主也者指脫名即其性乃一。又天主純體既不容底與依賴之合成則所加於天主即其體也故知德之在天主乃一。蓋兩在於天主體也今因此合一之兩義而本情與位乃一之義可明焉蓋屬位之本情其與位爲一也如脫與合爲一者然緣諸位爲自在故如父也者即父子也者即子原來也者即聖神也至於屬位之本情其與諸位爲一則非因此義爲一乃因合一者之第二義即凡所加

於天主卽天主體。是故共發者則與父及子之位乃一。非因共發者爲自在之一位。乃如兩位共一體。係兩位共一獨然。見七卷第四論二章

駁 亞利[illegible]於性學云。巳不在於巳。然互視在於位。如父也者在於父子也 若云互視在於位。因與位爲一。則亦宜云在於體。因互視與體爲一。旣不可云。互視在於體。而可云在於位。則互視卽本情與位之在天主各一矣。

正 本情謂之在於體。惟因與體合一。而巳。如父也者在於父子

也者在於子。惟因與耳。而謂之在於位。不但因與位實父及子之體合一耳。

合一。又因指之者勢也。父也者子也者勢不得指父與子之位。如模在於所模之體。不但合一於其體。又因指之勢焉。故本情定而別位。而不定而別體也。如父也者定而別父之位於他位。不定而別體爲子者等亦然。

駁 凡兩合一者。則此之稱與彼之稱亦爲一也。說云。本情與位合一。則其稱宜互相通也。而今不然。蓋位之稱非本情之稱。何則。蓋可云父生。而不可云父也者生。則何合一之有乎。

正舉位則可謂父生舉互視不可謂父也者生何也理學通論作用歸於位而不謂歸於模也如謂人走人坐而不謂靈魂走靈魂坐本情則指物如模矣設云作用歸於情乎無乃咈於指物者之勢態乎

諸位分別就其互視否二章

波厄爵云惟因互視而加三位

疏凡多物有所共必須求其所以分別焉今三位既共一體則其所以別而爲三者何故夫在天主諸位之所以殊別也有二原來一互視二者雖無實別

顧因所指之義則不能無別。蓋原來因作用之勢而見指。如生生指作用互視因模之勢而見指。如父也者。父也者指今有一說。視互視隨作用。先應父生子因而父子相視而云諸位在天主因原來而有別。譬如父之別於子無他。惟因父之授生。子之受生而已。蓋以爲互視之卽本情。其在天主非別位也。乃惟隨而著諸位之別。如在受造之物。本情著特一之殊然。如某別於某因本情各一此說因二而非。蓋凡兩物而應有別。其別必在其內。如在受造之物。其別也必因其模。或因其質也。模質在物之內今夫

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

原來之義則不指在物之內惟指從此至彼之道耳。如生也者指其出於授生而至於受生者之道則知授生與受生之有別非但因生也者之義必須思所以互相別者焉夫詳求天主諸位之所以互別者無他或體或互視（即本情）而已乃諸位既合於體矣則所以互別者豈非因互視乎二夫在天主諸位有別之義非如公者受分之類（如生覺分人馬等）蓋天主體不屬受分自須云所以別諸位者因置位於位之義此非互視即本情而何蓋互視即本情爲自在之位（如父也者乃父

子也者乃子蓋在天則別諸位而置於本位之義者主合者脫者無別也若原來則非置位於位之本義而且有所悖蓋原來就其指授義如授生則指授生由於自在之位是人先有位而後有由位者原來就其指受義如受生則指受生如道將至於位而未至之義也凡此豈得爲置位於位之本義哉故云諸位有別因原來不如云

諸位因互視而別蓋諸位雖因兩而別即原來即互視但就明司識物之義則因互視有別尤先焉蓋屬互視之

名。非獨指本情。又兼指位而屬元來之名。惟指本情。如父者之名指互視也則別。而置位於位之本義。而授生與受生之名。指原來既非別。又非置位於位者之本義也。

駁 純物自別矣。諸位乃至純之物。則非因互視。乃因自而別。

正 諸位即自在之互視也。則因互視而別。何悖於其爲至純之有哉。

駁 凡模之有別。必因其宗。如黑白有別。則因如何爲

其宗。位則指特一。夫特一者在體之倫也。今位者之宗既爲體。焉得因互視而別乎。

正 在天主諸位之所以別。非因體爲諸位之所自在。如黑白等有別非因各依之體各一惟因如何各不同 又非因某專之有。專有卽非互視之有惟因向他之義豈非因互視而別乎。

駁 爲專在先於互視之義。如爲人在先於爲父爲子爲君臣等互視 天主諸位之別。在先於諸一切具別之義。則諸位安得因互視而別乎。

正 別者愈在先。愈近一者。故別宜爲絕微耳。然則在

天主諸位之別。宜惟因所徵必矣。即因互視。豈不信哉。因互視而有別。在先於諸凡。實別。此有二故。一較於諸凡別。惟此別爲固然。諸別爲可不然。緣在天主之外故。二互視在物。不指互有缺。或加缺。今在天主諸位。既非因體有別。則云因互視而別。何碍哉。

駁 既有別。何能爲別之者初始乎。互視之義指已有別。蓋互視者之限解。乃向他之謂。則先已有別矣。緣彼此相向者。先有彼此。然後相向。顧乃云互視爲諸位所以別之初始。何哉。

正 屬依賴之互視。則在後於位之別。良然。凡受造者互視屬自有之互視則否。在天主互視乃隨携其別耳。蓋凡解互

視爲向他之謂。此云向他指互視之對。互視之對。如父向子。子向父等。而其對就性序。亦不在先。乃偕焉者也。父之向子。不先於子之向父。而子之向父。不先於父之向子。所謂相對之互視乃偕。

諸位比徵號之作用論第十三 徵號之作用即授生噓言等也

徵號之作用可歸於諸位否 一章

聖與定云。父之本情在生子。生其作用也。則徵號之作用。可歸於諸位必矣。

疏 在天主諸位之別因原來也。然非作用。則原來無由見指。非父生子。父及子噓聖神。子之生。聖神之發。不得見指矣。故欲指原來之

序。必須加徵號之作用於諸位云。

駁 波厄爵云。以十倫稱。凡物歸十倫府。即體。即幾何。互視。何如。作爲。祇受。何時。何所。體勢。穿得。見一卷第三論五章。加於天主。除互視外。皆係天主體。如以幾何加天主。而云天主無量。以如何加天主。而云天主有愛情等。在受造之物。屬依賴。而在天主。則屬體也。夫作爲乃十倫府之一也。而以之加天主。則係天主體。而不係於其徵號矣。

正 凡原來則指之因作用耳。在天主原來之序有二一受造者之原來。此共三位。故凡加於天主作用。指受造者之原來者。則係於體。一天主位由於位者之

原來。此不共三位。故其作用指此原來之序。謂之屬徵號之作用。緣諸位之徵號。乃諸位之相因故。

駁 輿定云。天主之稱。或係於體。或係於位而已。但屬體之稱。則指之因屬體之德。如天主造成天地等屬體之德 屬互視者之稱。則指之因互視者之名。與本情之名。如父子如授生受生 今徵號之作用。於天主無所容也。而以加於天主。豈非贅乎。

正 徵號之作用云有別於諸位之互視者。則惟因指之之勢耳。實與互視共一物也。故天學宗師名伯多祿云

授生與受生。別名謂之父也者。子也者。欲明此者。先須知識物之原來由於動矣。緣物因動而離其本勢。必有所以然故。今夫凡所作爲。必冠以原名。豈非指動之原來乎。故動視其在受造之物。曰受作爲卽動之原來。視其始於他動而至於受動者。曰授作爲耳。至有不係於動之作爲。此所指者乃原來之序。因其由於所以然。指由於所以然之物或由於原始者也。指由於原始之物夫在天主其無動明甚。則其位所以生其位之作爲非他。必原始之相因。指由於始者位如子由於父而此相因又非

他。必互視與徵號矣。今論天主與諸凡屬靈之物。既因形物之勢態而知之。我明悟。由有形知無形。而在形物之授作。與受作。就其指動與授作。及受作者之互視非一。則諸位者之相因。或因其爲作用。或因其爲互視。自須各論矣。是知徵號之作用。與互視實爲一物。而其所不一者。豈非因指之勢態則然哉。

駁 作爲者本然有所加於底受。如火之於木必加熱在天主無所加。亦無所底受。則加徵號之作用於天主云何。

正 作爲因其指動之原來。本然有所加於底受。然此

非天主所可容。所謂作爲有所加於諸位惟因指解之勢耳。如於天主父加授生於子加受生是也。

徵號之功由本意否 二章

聖奧定云。父之生子。非由本意。非由固然。

疏 凡謂某有某行。由本意者。具二義。一本意指偕之義。如謂本意爲人。卽欲爲人。依此義。則可云父本意生子。如父本意爲天主然。蓋欲爲天主欲生子矣。一本意指原始者相因。如謂工匠本意制造。蓋欲德乃制物之始。依此義。則不得謂父本意生子。而惟可謂

本意生受造之物。故主教定論云。有謂父之生子。由天主本意。如生受造之物者。此必絕於正教矣。所以然者。緣天主父生子。由性然。而生受造者。由欲然。性惟定於一。如火惟生火而欲不必定於一。蓋論因性木惟生木而行諸效。則肖其作者之模。模乃作者所以行爲者夫物既各具一模。模乃物所以爲有則因其爲有勢態而行爲者。所謂諸效肖其作者之模職此故也。若論因欲而行。其模則不一。模之多寡。由所知物之故之多寡。故所由於欲之效。非肖作者。惟肖作者所欲與所知之物耳。是

爲兩可之物。能有此勢亦能無有此勢其原始則司愛也。彼夫定於一之物。其原始則性也。屬兩可係受造者之情。不係於天主性且遠甚。蓋天主惟有固然爲有。受造者爲有。從無而爲有。絕異不同。亞利阿之黨。欲證天主子。爲受造者。借此而證云。父因欲而生子。欲就指原始論云。父之生子。非由欲乃由性焉。意辣略曰。凡受造者之體。由天主欲之而賦然。天主子不可壞與不由賦之體。由全備之生而具然。父生子之生受造者之爲此物也。由天主欲其爲此物也。天主子之生於天主。

具夫自在之勢也。則如天主然。

駁 關係於欲者。莫切於愛也。聖神由父及子如愛然。則聖神之發。由父及子之欲而發

正 司愛者。就其爲性。則性然有所欲。如人性然欲眞福。天主亦然。欲已愛已也。若夫向物則否。蓋兩可而向可愛亦可不愛矣。今論天主自愛。所謂聖神發如愛者。非不因欲德之勢而發。然性然而發。非兩可也。

駁 子之發。因明達之勢也。如內言然。但內言之所由以發者。必因乎欲。則子之由父。非性然。乃欲然矣。

正論明司之臆亦有歸於最初而由性然而知之識如明司知全乃大於其分等非必先聽欲德之命而知乃自發內臆知之天主之由性然而自知因此義也則在天主內言之臆固爲性然非欲然也

駁非由本意者則由固然若於父之生子云然則佛與定所云父生子非本意非固然矣

正物謂固然義有二一因自而固然一因他而固然因他而固然又復有二一因其有作所以然强之一因其有作所以然令得其爲不則不得就此兩固然

義父之生子不得謂固然緣天主不係於爲所以然。自爲萬有之爲所以然又不係於强故至所謂因自而固然即因其有不得不有然者是謂天主之有爲固然於義爲允今云父之生子固然者即因此義也。

徵號之作用由物否 三章

引 本題論天主父生子由父之本體乎由於無乎聖與定云惟天主父乃由自性不由始而生子與已維均

疏 子之生非由於無乃由於父之體也如使子由於

無則爲受造之物則非爲眞子何謂爲受造之物比如工匠造物由質天主造物由無後具本論葢非以無爲物之體乃造全體而不須底爲其資如工匠之須質也設云子非由父體而由於無豈非制造之物乎何謂不得謂眞子葢受生與受造有別者緣受造由於外質而父之生子由於父之本體故若云子非由父體即子之視父無異於受造之視工匠安得謂眞子哉經稱天主子眞子云可以在於其眞子耶蘇勢利斯督是知天主子非由於無非係受造惟受生焉耳

若有從無受造。而亦稱謂天主子者。乃借稱。非眞稱。惟因其有所彷彿天主之眞子耳。故耶穌就其爲天主眞子。經稱惟一天主子。就其爲人因肖天主子。謂之義子。經乃借言而稱耶穌第一子。由此而知天主子之生。則由父者之體也。顧與人子由父體者有異。人父生子傳其體。不全。授生者之體一分化爲受生者之體。天主體不可分。天主父之生子。不傳其體之一分。而傳其全性。但因原來而有別耳。前諸論詳之。

駁 父之生子。云由於物。此物爲父體耶。爲他物耶。云

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

爲他物不可。蓋生由他物。卽他物必在於受生。他物既在於受生。則可云於子有他父。聖意辣略云。父子無所異也。無所他也。云爲父體亦不可。蓋生由父體。此父體或存在子或否。存則受生必受其稱。如人受白於白者。則人既存。必受其稱而謂人爲白。今子受生於父。而父體存。則子受其稱而謂子爲父。豈其然哉。若父體不存。則已既生子是無父也。皆悖於理。則知父之生子。非由物。乃由無矣。

正 凡謂子由父。此由也者。指同體之原始也。非指質

之原始。蓋由質而生。必由授生者之變化而爲某模。天主體不屬變化。不受他模。豈可以受變化之物。擬不可變化之有哉。

駁 由某而生。則某爲原始。若天主子由父體而生。則父體爲子之原始也。非質原始。蓋天主不容質。則爲如作原始。如授生。乃受生之原始。依此則體乃授生。是則悖前論。所云屬體之脫名不能當位矣。

正 凡謂子由父體。此由也者。於所爲原始者。則與之同體也。如論作原始謂子由父。與父同體論質原始。謂刀

由鐵與鐵同體論模原始。惟論自在之模謂天神由靈性。與靈性同體今凡謂子由父體。循此義也。即因父體自傳於子者。乃於子自在焉。

在天主就其徵號之作用有能否 四章

聖奧定云。天主父不能生子與已維均。何得謂之全能則在天主就其徵號之作用。有能可知矣。

疏 天主神妙。具有徵號之作用。則就其作用有能必矣。葢能非指他。乃作用之始也。故父既爲授生之始。而父及子爲噓之始。則以能授生歸於父。以能噓歸

於父及子。何不可哉。蓋授生之能。指受生所以授生。而噓之能。指噓者所以爲噓也。

駁 能或屬受。或屬爲。屬受天主所不容。見六卷第二十二論一章 屬爲不係於位之就他位也。緣諸位非如受造之物故。則謂就徵號有能。豈天主所可容哉。

正 凡謂在天主就徵號有能。此其所加能。非因有所造之位。惟因有所從來之位也。彼屬受屬爲之能。皆係就受造之物。因其能受造。而天主能造之者耳。

駁 能也。謂之能。因其能有也。在天主諸位。非能有之

物乃固然之物則就徵號之作用所以諸位有原來加之以能不可也

正 能之謂有二有對固然者如木之能受熱能受又能不受此則屬受之能也非天主所可容有含在固然之倫者如人能推論必固然推論此則天主容之故如云天主有能有則亦謂天主子之生亦能有何不可乎

駁 子之原來如言之原來乃係明司之臆聖神之原來如愛之原來乃係愛司夫能在天主就作用非就

其知欲也。（見六卷第二十二論一章）則就徵號之作用。無所容能。緣此作用。惟係於明欲故。

正能指原始。而原始則指有別於所始者。夫在天主之別。其勢有二。一實一思。天主與所爲原始者。受造之物就體而別。（造物係於天主體）如一位與所爲原始者。他位就徵號而別。（父之位。別於子之位。因授生等）然皆實別也。至於作爲之由。作者在天主。則無實別。惟就明司之功而別。緣作爲在天主。非屬依賴故。是故於天主因原始之本義。就何作爲而歸有能。則惟因彼作爲所以有物

殊別者。或由於天主體。凡外傳是或由於天主位也。凡內傳是故謂天主有化成之能。又謂有生與噓之能耳。若論知與欲之作爲。則非指有物殊別之由於天主體或位矣。故就此作用。在天主。必無有能之義。如云有能。亦惟因知識與指之之勢態。卽因明達與知識在天主。指之有異。故然而知識之在天主。實卽其性。豈有原始乎。

生之能指互視非指體否 五章

聖多瑪云。如天主能生子。必亦欲生。欲生指體。則生

之能亦指體。

疏有云在天主生之能指互視者非也。葢能在作者非他乃作者所以行爲者也。凡某生某。就其所行爲者之模。乃令生肖巳者也。如子肖父就人性。所以爲父能生人。則生者之能。卽受生之肖授生是也。今天主子。就天主性肖父豈非天主性在父爲生者之能也乎。聖意辣略云天主子之生。惟具厥性所以爲備全。葢自在非他。卽天主。而自在又非他。卽由天主也。又有云生之能指體因體與互視惟一。此均指兩者

即體與互視則又非也。蓋特一之模。在受造之物。置授生者與授生之義。但其模非授生所以授生者也。如父也者。置父於父之義。而父也者。非父所以授生者也。若然。是父生父。如甲生甲矣。論天主父也者亦然。故依天學宗師宜云。生之能先指體。而指互視次之。蓋父所以授生。即天主性。子因而肖父也。故聖達瑪則云。生乃性之工。非性授生性。乃所以授生者之行爲也。是知生之能先指體。而互視則次之矣。

駁 能則指原始也。超形性學限解能云。屬爲之能。乃

行爲之始。爲始者在天主屬位。如父乃聖三之原始而係於徵號。如父不受生則能固不指體。乃指位矣。

正能。不必指原來之互視。原始者與其所始者相因若云不然。則宜云能在互視之倫矣。能所指即原始者也。非如作者謂原始。乃惟因作者所以行爲之模。謂原始。作者謂原始。如火炭燃木。火炭乃燃木之原始。作者所以行爲之模。亦謂原始。如火炭因火模而燃木。火模亦謂原始。今作者別於已成。如授生別於受生。然。但授生之所以授生。實共授生與受生。如父所以生子之能。甲火所以生乙火之能。共授生。蓋父子甲火乙火同性。而生也者愈備全。則所共愈備全。天

主生也者。既爲至全備。則天主父所以生子之能。共父及子。不得謂因同類共。如受造之物。人人父之性。與子之性同類。而不同特一。乃同特一也。天主子之性。即父之性。但須知雖云天主性乃父所以授生。不因而云天主體有別。設謂天主性授生乎。此則誠有別矣。蓋授生誠別於受生。而授生所以授生之模。則不別於授受之物。

駁 在天主能行。與行爲無別也。生也者在天主。指互視。則生之能亦然。不指體。乃指互視。

正 在天主生之能。與生也者惟一。如天主體。與生也

者。與父也者惟一然。然此因實有也。而因思有則不一。今因生也者指互視而遂并生之能亦指互視豈其可乎。

駁 屬體在天主必共三位。乃生之能非共三位者。父所獨有也。則何謂生之能指體乎。

正 凡謂生之能所指分二。首先所指能也。而生則次。如凡謂父之體。首先所指體也。而父則次。故生之能就其首指體。則共三位。就其次指徵號。即父授生之能則爲父獨有耳。

徵號之作用能及於多位否六章

引本題不問諸位有過於三否也。蓋前論已明。見七卷第四論二章惟問某位。所以爲某位之義可有多乎。如可有多子。多聖神乎。

聖多瑪云。在天主有。與能有無別。如在天主能有多子。即已有多子矣。則諸位不止於三。此論豈不入於異端乎。

疏聖達那削云。在天主惟一父。惟一子。惟一聖神。其証舉四。一曰。就互視諸位所以別而証。在天主諸位

既爲自在之互視。則不能有多父多子。如加多父多子。必須加多父也者多子也者。此必不能益凡於物有加。惟因屬質之別。如某類之有多模。惟由質耳。如有多馬多人。因馬質人質可分而加多。天主神妙不容質。故在天主惟有一自在之子也者。比若白也者。設令自在。則惟有一白耳。白所以有多。因質爲萬模之底。而分有白馬白人白木各白也。若自在而不依質。則不能有多惟一白也。二曰就原來之勢而證。天主惟以一純作用知而欲萬物矣。故能發因內言之勢。惟一位。即子也能發因愛之之勢。惟一位。即聖神也三曰就發者之勢而證。蓋諸

位之發乃性然也。見本論二章而性惟定於一。故諸位不能爲多。四日就諸位之全備而證。曰子所以爲全備。因天主子者之義具全而爲惟一子。論他位亦然。皆惟一。而不能多也。

駁 凡具授生之能。則能授生也。子具授生之能。蓋父所具能。子亦具之。則子亦能授生。不能生已。必能生他子。是徵號之能及於多位。何不可也。

正 子謂具父之能。可。謂具授生之能。則不可。何則。論父之體。雖與子爲一。然不可謂子爲父。緣父之徵號。

即爲父者惟宜父故。即論能亦然。雖父之能與子爲一。然不可謂子乃授生。亦緣父之徵號。即授生惟宜父故。

駁 天主父生子之能。較强於人父生子之能。一人能生多子。何況天主具無窮能。豈已生一子。其能即劣乎。

正 天主之不能有多子。由天主純妙不容質一。由天主全美爲至備一。如本疏已明。豈由父能之劣乎。

天主三位均平相肖論第十四

於天主有均平否一章

聖達那削云。三位互相偕常偕均。

疏 諸位必互相均平。亞利於超形性云。無大無小。謂之均。在天主諸位無分大小。云有大小。則諸位之幾何非一。幾何在天主即其體非一。即三位非一天主。由此則知諸位互相均平固矣。

駁 亞利云。凡爲均。必因其幾何爲一而均也。在天主諸位謂均。非因內常然之幾何。物所以謂大小。內常然之幾何。在物之內。如一尺木。一尺鐵等。又非因外常然之幾何。物所以謂

先後。外常然之幾何。在物之外。如謂物在所在時時所在物之外。而物因等皆謂之在先在後。又非因不相連之幾何。物所以謂一二三。蓋有兩位。則多於一位也。然則諸位之均何在。

正 幾何有二種。一謂屬質之幾何。或屬量之幾何。此幾何惟具形者有之。天主諸位所不容也。一謂能之幾何。此幾何則因性或模之成而效隨之。如謂某物有少熱多熱。此等因能之幾何。先視之於其根。即於性或模之成是謂之大。非因幾何之大。乃因能之大也。如云大熱此大。即因熱而成。故與定云。凡非因質而爲大

者。尤大卽尤勝矣。次視之於模之諸效。模之第一作用乃爲有。蓋凡物因其模而爲有。次作用乃作爲。蓋凡作者因其模而行爲。故論幾何之能。則視其有。又視其作用焉。視有因物之性愈成則愈久。視作用因物之性愈備。則行爲之能愈强。是故與定二云。三位父子聖神乃均。因彼此視常無先。視大無過。視能無强也。

駁 諸位共一體耳。體以當模。共一模之物不令物爲均。乃令物有彷彿而已。故二云諸位互相爲均。不如云

彷彿也。

正 凡因幾何之能而視物者。其均之義含相肖之義。而仍不盡。夫均不容多寡。而相肖則云多寡。蓋凡物共通一模。雖各通非均。然可謂相肖。如謂氣因熱肖火是也。而謂之均則不可。今父子之性。既非共兩位。且又在於兩位而平均。故不但謂子肖父。又謂與父均也。

駁 凡爲均。則互相爲均。蓋均之謂。因均也。但諸位不可謂互相均。與定之云。像若全具所像乎。像與所像

謂均。而非所像與像謂均。天主子父之像也。是謂子與父均可。而謂父與子均則不可。何得云諸位互均乎。

正 均與相肖在天主。有二義。一謂之具均具肖。一謂之受均受肖。因先義則父子謂之互相均互相肖。即子與父均。復父與子均。所以然者。蓋天主之性。非父更於子。如子具父之大。子所以謂與父均。父亦具子之大。父所以謂與子均。至受造之均與肖。依弟阿尼削論。則非互相也。蓋諸效因具其所以然之模。乃謂之肖。而所以

然。則不可謂肖其諸效。緣模者首先在於其所以然。而其在於效則次之故。因後義。（即受之義）均則父子不謂互相均。蓋受均指有動之均。天主雖不容動。然而容受子。既受於父所與父均者。而父不受於子。故視此義。則謂子與父均。而不謂父與子均亦可。

駁 均屬互視。然而互視在天主不共諸位。蓋諸位因互視而有別。則諸位不可謂互相均。

正 在諸位所視者非他。因體所以諸位共通。因互視所以諸位殊別已。均也者。指兩義即諸位之別。（蓋已謂與

已均未之有與體之一。蓋諸位謂之互相均。因諸位之大及諸位之體惟一耳。今須知已之向已。非實互視也。又互視向他互視。因又生他互視。則未之有。若然則互視至於無窮。是凡謂父也者與子也者相對。此其相對非屬互視。乃在父也者與子也者之間耳。不然。則互視將至於無窮。故均與肖之在天主諸位。非諸位互視異於實互視。乃其義無兩。即互視別於諸位與夫體之一故天學宗師云。均在天主。惟因稱而謂互視是也。

原來之位與其原。借常否如子與父借常否二章

聖達那削云。三位互偕常。

疏子與父之互偕常。不得不然。蓋凡由於始而與其始在後者。其故有二。一因作者。二因作爲。因作者。復分二類。一因性然作。一因欲然作。兩作各異。因欲然作者選時如工匠定某時制房屋。則房屋在後。於因欲然作。即工匠。則其效有早晚。必聽選者之命。如諸效之得某模。乃聽欲作者之命。則得某時亦聽其命也。因性然作。則由作者具行爲之德。厥初不全。如人幼時。不能生人。然所謂因作爲者。蓋由作爲。亦非一時得全。必徐徐續成之。設使

作者已有。即頃而行爲。其效亦不得即頃而有。如作者甲頃而行爲其效乙頃而有。必在作爲功畢之頃。以上諸端既明。乃論此題。夫天主之生子非因欲。乃因性也。又父之性從無始而全。又父所以生子之作爲。非續成。如謂天主徐徐而生。即其生屬質與動。爲悖於理。由此則知父已有子。子亦已有。而父與子偕常焉。論聖神因此亦從無始與父及子偕常云。

駁 亞利阿欲證天主子之不與父偕歷。設原來之勢態。十有二。皆與其始而不與之同。皆在其後而不與

之均。一線由於點原來也。然無純有之均。點乃純線乃合則不同

二光由於日原來也。然無同性之均。光屬依賴日屬體。三號由於印原來也。然無同體之均。號與印不同體四人善心由天主降原來也。然亦無同體之均。五依賴由出於體原來也。然而依賴無體。六像脫與質原來也。如司覺受像於形物然然無神物之均。七思想由於愛司者原來也。然無同頃之均。皆有時而有八像由於造化者原來也。如由銅鑄像。然亦無神物之均。皆屬質九動由於施動者原來也。然無同倫之均。一所以然一故十類由取於宗者原

來也。如人馬類由取於生覺爲宗然無受稱之均。蓋父不爲子之稱。而宗乃類之稱。如人稱謂生覺而子不能稱父十一外則由於內則者原來也。然亦無同體之均。十二受生由於授生者原來也。然亦無同頃之均。蓋因時而有先後也。由此則知。諸凡由他者原來之勢態。與其原始。或非同性。或非同時。若云天主子由天主父。則須云子小於父。或後於父。或又小且後矣。

正 與定云。受造者諸原來之勢態。竟無一全陳天主生也者之勢態也。故須於原來之多勢。取其彷彿。以

此所有。補彼所無則可耳。衆生教定論訓我等云。子與父偕常。光則指子之生不受傷。言則示爾子與父同體。子之名引爾知之。但諸受造之喻解徵子由父妙與之原來。莫切於由明司言也者之原來。蓋言與所發之明司。同時而有。而不在後。其在後者。惟彼言發於可能而現能者之明司。如受造靈性之明司。然在天主之明達。不容有可也者在其中。則必爲純現有之體。故獨異也。

駁 凡由他者有始。常則無始。天主子既由父爲其始

則何得謂常乎。論聖神亦然。

正 始有時之始。有原來之始常。絕時之始而不絕原來之始。天主子。但有原來之始耳。云非常可乎。

駁 凡壞敗爲終其有。則凡生爲始其有。緣凡受生。惟因爲有故。天主子受生於父。則子之有有始矣。何云與父同常乎。

正 凡壞敗者屬變化。故爲無之始而有之終也。今生也者之在天主。非屬變化。見七卷第一論一章則子常受生而父常授生也。固矣。

駁 子受生於父。爲常受生乎。爲俄頃始生乎。云常受生。則子常非全。緣凡受生之時乃不全故。試驗屬流行之物。如時如動。時時受成而未嘗已成。故必須云天主子有俄頃而生矣。然而此頃以前子不受生。則何得謂與父同一常乎。

正 時就其中視一。不可分。卽頃也。視一爲存卽時也。論常則不然。夫不可分卽頃卽常存也。見三卷第十論四章 今在天主子之生。不在於頃與時。乃在於常。因指常也者之現在與存之義謂子常受生。云何不可。但與定

及厄峩略兩聖師謂。與其謂天主子常受生。不如謂常已生。常指常者之恒存。而已生則指子之備全也。據此以正亞利阿之駁甚易。彼云若謂天主子與其父偕常。則子不全。而有時不在焉。正之曰。天主子之生。既不在頃與時。而乃常。則未常不在。又既從無始已生。則未常不全。

在天主諸位有性序否 三章

聖多瑪云。多而無序。則紛紜。達那削云。在天主諸位無紛紜。則有序也。

疏 序者之義則向原始也。然而原始非一。就居勢有原始。如黙爲線之原始。就明司有原始。如徵物理諸端之原始。就各所以然。皆有原始。原始既多。序亦因之而多。至論在天主之原始則爲因無先後之原來也。序即因之。而爲因無先後之原來之序。奥定稱謂之性序。蓋非因此先彼。乃因此由彼之序也。

駁 在天主者或爲體。或爲位。或爲徵號耳。性序非指體。又非位。又非某徵號。則此性序在天主無所容也。

正 性序指原來之徵號。就其爲諸位之共徵號。而不

因其爲某位之特徵號。

駁 凡有性序。必彼先。此非因時爲先。卽因性與明司爲先也。然聖達那削云。在天主諸位無先後。則何云有序乎。

正 在受造者凡物。與其原始同一時。則在先於其所始之物。此其在先因性與明司之一也。視互視者之義。因所以然向其效。或因原始向其所始。則互視因性與明司之臆。必與之偕。而彼此無有先後。緣互視者互相限解故。父子君臣等。互相限解。互相有無。故論互視之義。無先後。至論在

天主互視者。即在於一性者自在之位。故視性視互視。又就性就明司之臆而謂一位在先於他位。斷斷不可。

駁 受序者必別。在天主性無所別。何云受序乎。既不受序。則無性序矣。

正 性序者非因性受序。所謂在天主諸位有性序。惟因性然原來之義而有序也。如子之生於父。而聖神之發於父及子。

駁 天主性即天主體。在天主不謂體有序。則何謂性有序乎。

正 性指原始之義。而體不然。則原來之序稱謂之體序。不如稱謂之性序爲當也。

子與父就大均否 四章

經 曰。其指與天主均。非篡也。

疏 在天主謂大非他。乃天主性之全備也。爲父爲子者之義。在子則得父全備之性。如父者然。今在人之生。既屬變化。令授生出於能爲而現爲。則子初時非與父均也。必若授生之能無倣。而後徐徐以成焉。在天主既具眞父眞子也者之義。如前論已明。見八卷第六論

二章 父之授生之能無敝。而子之受生非徐徐成於變化。則須云子從無始就大與父均。故意辣略云。除肉軀之病。除始胎。除痛苦。除諸凡人子、敝就性生。則與父均。蓋因性而肖父也。

駁 經曰。父大於余。子言又曰子將爲父之屬。則子與父非均。

正 經云子小於父。而爲其屬。就人性而言耳。就天主性則均。達那削云。就天主性子與父均。就人性子小於父。意辣略云。視授之義。則父大於子。然子非小。緣

所授受惟一故。即天主體衆主教定論云。子之爲屬。所以表父之倡也。倡不屬他物之屬下。則受造之劣也。大小

駁 爲父者係父之名爵。而爲父者名爵。不係於子則不可。謂凡父所具子亦具也。是子與父不均矣。

正 均之謂視大也。而論大在天主。指性之全。而係於體。見本論一章 故均與相肖在天主。指體而不均不肖之謂。必不能就互視之別矣。與定云。論原來。則問是何物從何由。論均則問如何幾何。大爲父者之義。及父之名爵與父之體。蓋名爵乃專物而係於體者。今如

此一體在父乃父也者而在子即子也者則名爵亦然故云父凡所具名爵子亦具是也但不因而遂謂父具爲父則子亦具爲父蓋爲何易而爲向他即屬體者易而爲屬互視也爲何係體向他係互視大乖於理蓋雖父之體與名爵與子惟一然在父具授在子具受之互視豈可溷乎

駁凡具全與分則多分尤多於少分與一分如三人則多於二人與一人在天主之全與分似屬公諸互視乃全公而某互視則其分如生覺乃全公而人馬其分也蓋互視與徵號之義包

括多徵號。如公然乃天主父具有三徵號。即爲父也。不受生。共發也。而子惟具二徵號。即爲子也。則謂子與父非均也。不亦宜乎。

正 諸互視在天主。非屬具全與分也。蓋天主諸互視就體惟一。而屬具全與分者。則就體各一也。如人馬體各一論位在天主亦非屬公。已見前論。七卷第四論四章故論諸互視非多於一互視。論諸位非多於一位。蓋天主性者之全義是在各位云。

子在於父父復在於子否 五章

經曰。余子在於父。父復在於余。

疏在父及子宜知有三體一。互視一。原來一。就此三者子在於父。父復在於子也。就體。子在於父何。蓋父即其體。則傳達於子。亦即其體。而其體無有所變化。故父之體既在於子。則父在於子明矣。又子既限其體。則在於父。是子之體在於父也。意辣略所云。恒一不可易之天主。生恒一不可易。而自在之天主。則可謂隨從其性。正謂此也。就互視子在於父。而父在於子何。蓋相對者互視。因互視之義而憶。此之在彼。而

彼之在此也。如君之向臣而臣之向君臆君之向臣而臣之向君就原來亦然。蓋內言在於發言。而因內言而發者。復在於言也無疑。聖神與父及子之交相在也。其理亦然。

駁 此在於彼。彼復在於此。亞利阿歷陳其勢態有八。顧無一可謂父在於子。而子在於父者。

正 受造之物。焉能全陳天主深奧之妙義。亞利阿所述者八。無一全解天主父在於子。子在於父之勢態。所謂獨異者。雖中有一所謂物在於其原始。似少近乎。然求其全解。萬不可得。緣在受造者。凡由於其原

始。不能與其始同體。而在天主父子同體故也。然則以受造者勢。擬造物者。安可乎。

駁云。已肖於甲。又云在於甲。未之前聞。天主子從無始來。已出於父矣。經曰。厥出子指自無始自常者之多日。則又云在於父者何也。

正子之謂出於父者。因原來耳。即就內言。亦謂出於心。而在於心。則云子出於父而在於父。何傷乎。蓋出也者之在天主。惟因屬互視之別。非因屬體之隔也。

子與父就能均否 六章

經曰父攸作子亦爲作

號父爲子之能一均不得不然何故葢行爲之能隨性者之能試驗受造之物其得性愈全其能爲愈備本論已明見一章在天主父與子也者之義在子與父就大卽就性均則子與父就其能均明矣論聖神與父及子之能均其理亦然

駁經曰子無一能行爲惟觀父行爲以爲行爲而已由此則知父自能行爲者也則父就能大於子

正經所云子自無一能行爲非指父之有能乃子之

所無。蓋經接上文云。父攸作。子亦作。經蓋指子之能由於父。如子之性由於父然。故意辣略云。天主一也者。本然自有可以子自行而行。則不由自。蓋子雖自具能其能由父也。

駁令者之能。教者之能。尤大於承命承教者之能。天主父有所命於子。經引子曰。遵父之命。余是行。又父有所教子。經曰。父受子。而以父攸行示子。又子聽父命。經曰。余子言如聽因而判。凡此經言皆指子之能小於父也。

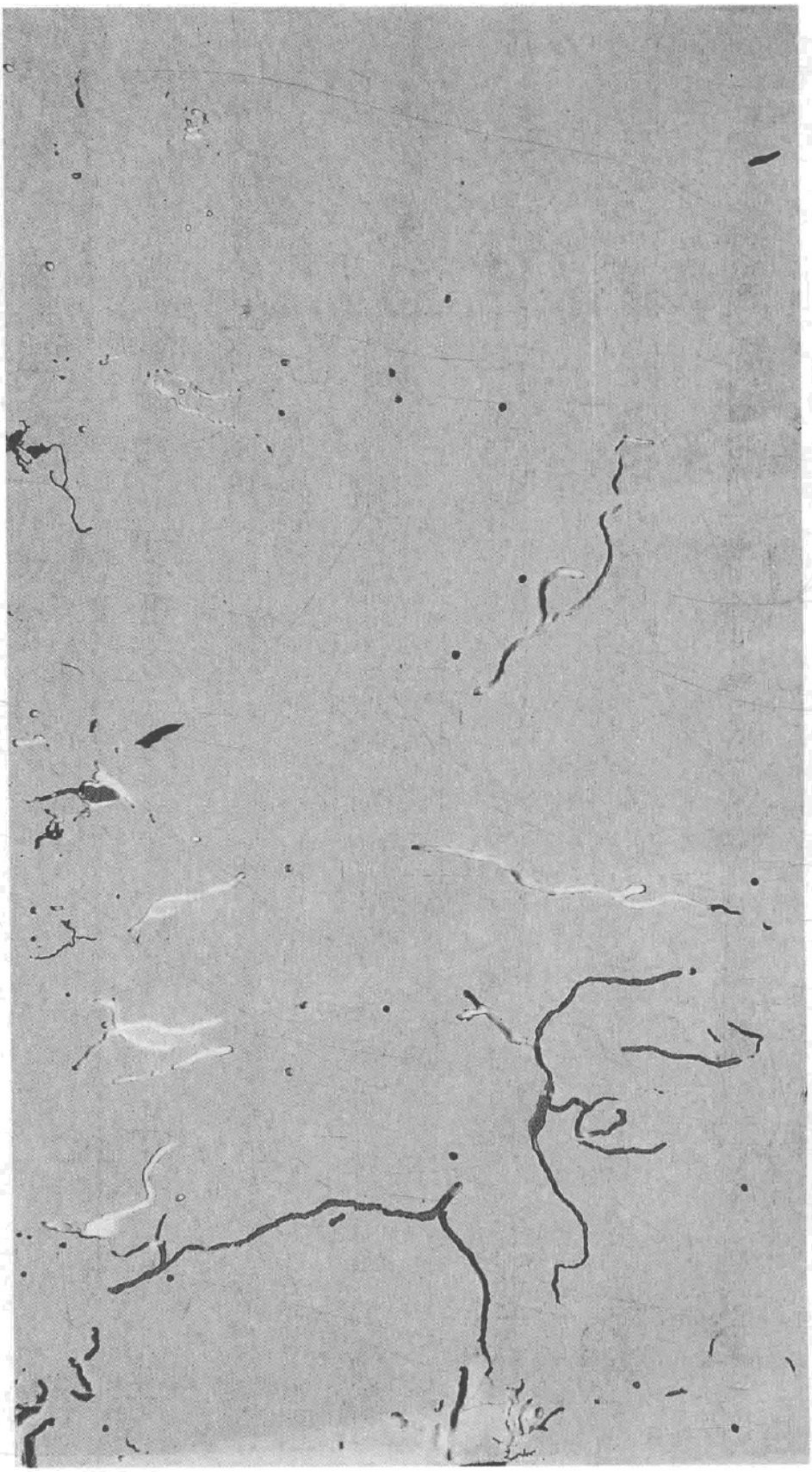
正 父示而子聽非他乃父傳達其知於子如傳達其能然父命子亦指此義蓋父從無始來因其生子則與之知與行爲之能此一說也又經所言天主子就取人性降生而言此二說也夫豈指子小於父哉

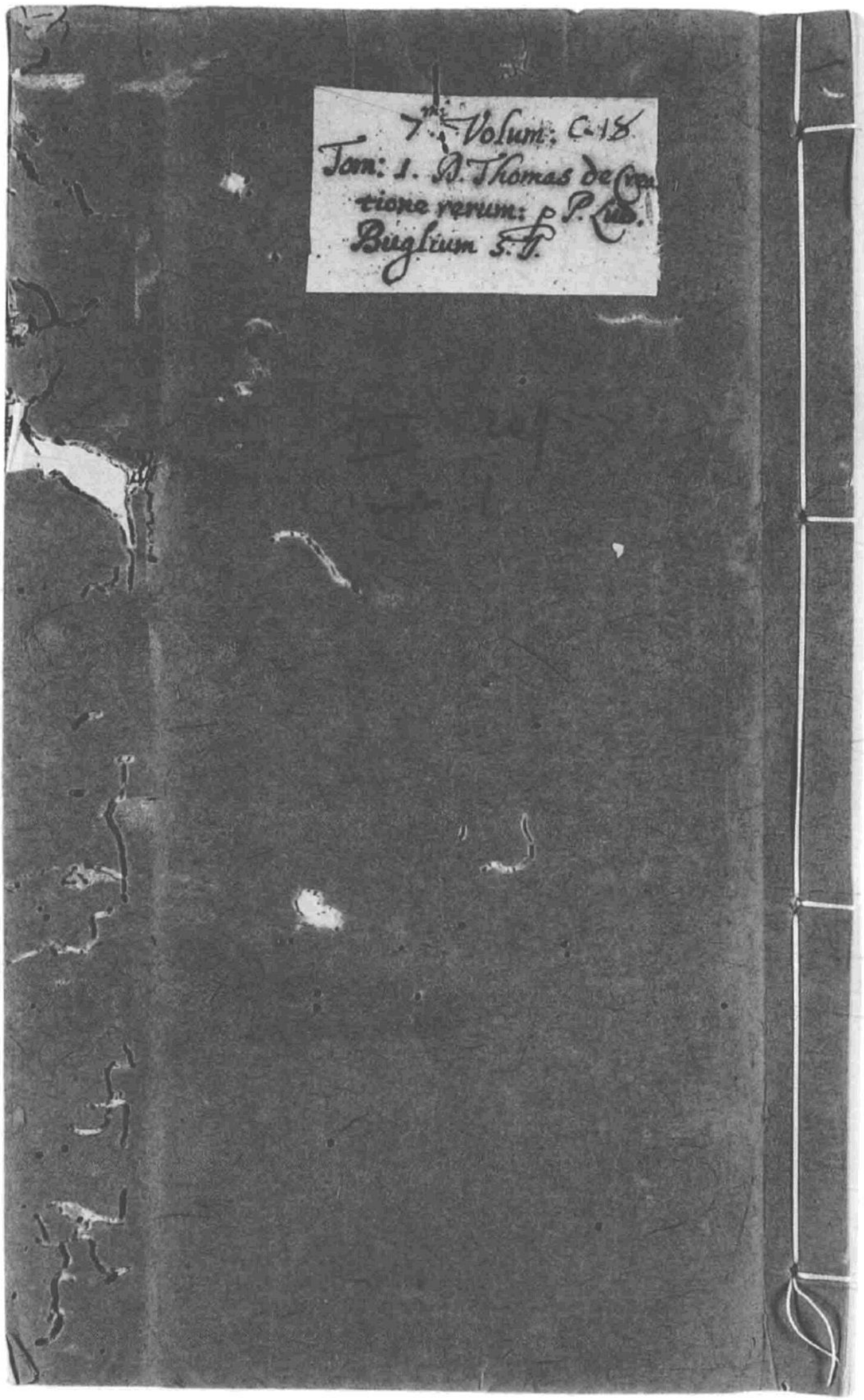
駁 能生子與已均則係關於天主之全能與定云父若不能生子與已均則父之全能何在然而子不能生子如前論已明見九卷第十三論六章則謂凡所係於父之全能子亦能非矣何得云子與父均能乎

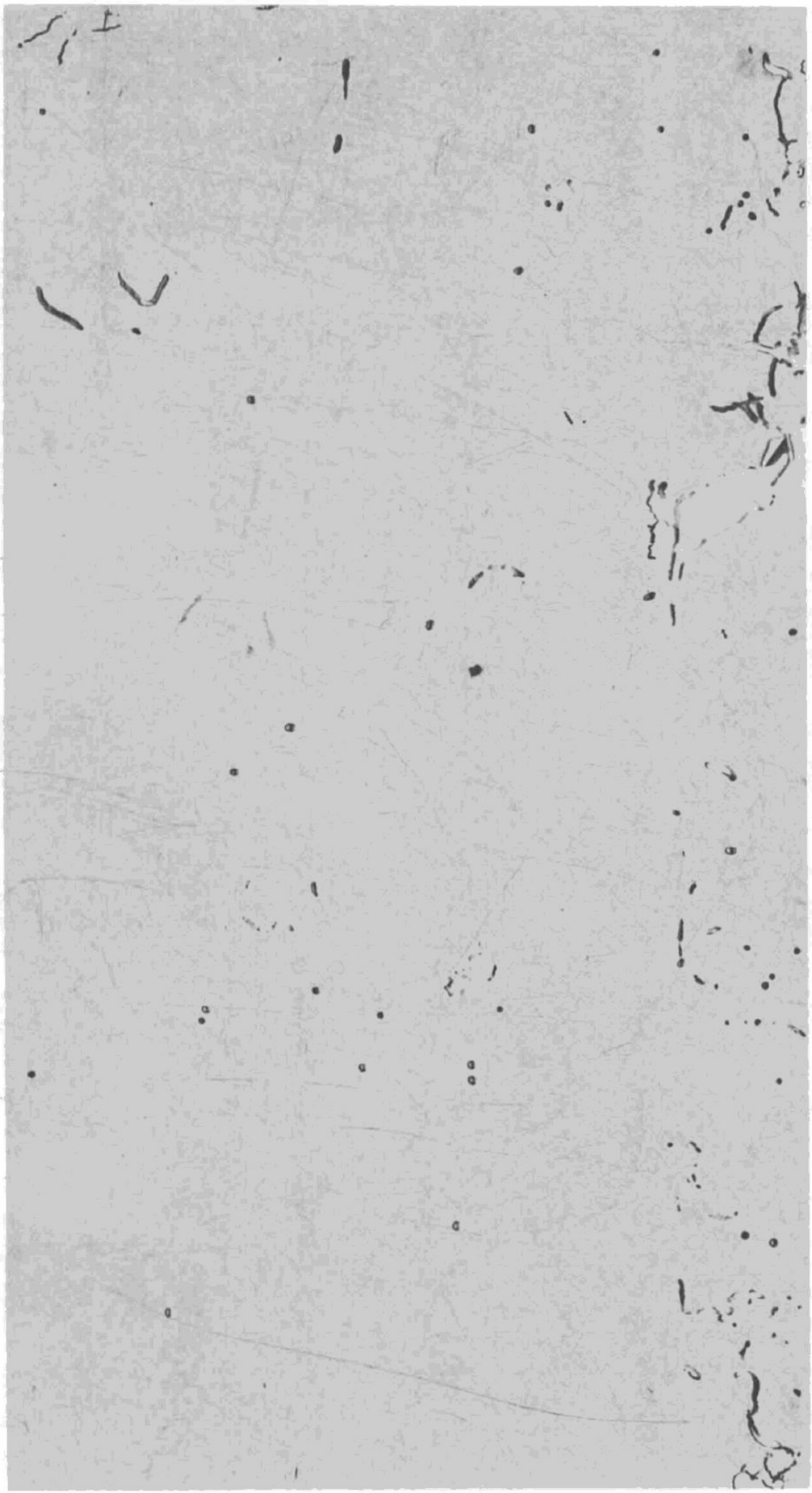
正 如論天主體此之一體在父乃父也者在子乃子

也者論能亦然此之一能在父乃父所以授生在子乃子所以受生也者以此則知父所能子亦能然不因而謂父能授生即子亦然蓋生也者在天主指互視耳子之能與父之能同是也然而互視不同能在父就其能授故凡謂父能授指此義能在子就其能受故凡謂子能受指此義也能之在父在子其義各異豈可溷論哉

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA




Volum: C-18.
Tom: 1. D. Thomas de Creatione rerum: P. Luis.
Buglium S.J.



超性學要第一大支第三段目錄 論萬物原始

卷之十

萬物出於天主最初之所以然論第一

諸凡有者固爲天主所造否 一章

元質由天主受造否 二章

則所以然爲天主外物否 三章

天主爲萬物爲所以然否 四章

萬物出於最初所以然之勢論第二

造之義爲從無造有否 一章

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

天主能化成何物否二章
化成惟宜天主否三章
造物繫何位否四章
聖三之蹟在萬物否五章

萬物之始有論第三

天地萬物原常有否一章
寰宇有始爲信德一端否二章

萬物之分別論第四

諸物之繁多與其分別由天主否一章

諸物之不均由天主否 二章
善惡之分別論第五
惡爲一性否 一章
惡在於物否 二章
惡在於善爲其底否 三章
惡敗壞全善否 四章
惡分爲罪爲罰否 五章
罰之惡較罪之惡甚否 六章
惡之所以然論第六

善能爲惡之所以然否一章

至善卽天主乃惡之所以然否二章

有一至惡者爲諸惡之所以然否三章

超性學要第一大支第三段論萬物原始

卷之十　極西耶穌會士利類思譯義

前既論天主三位之義。今當論萬物出於天主者。其論有三。首論萬物造成。次論萬物之分別。又次論萬物之保存與宰治。

萬物出於天主最初之所以然論第一

諸凡有者固爲天主所造否一章

經曰。萬物由彼。天主因彼。於彼。

疏萬有由天主固矣。蓋凡某在乙屬通然。必由於甲

所宜之本然。如鐵之爲熱。由於火本然爲熱。而鐵遍然爲熱。然前論已明。見一卷第三論四章天主本然爲自在之有又明。見三卷第十一論三章自在之有惟一。如自也者。設令自在。則惟一耳。緣白也者之分爲多。就受白者之多故。由此則知。萬有非卽其有。乃爲遍有耳。是故諸凡爲異。因遍有之各異。而凡爲少全爲多全者。乃由於至全之一有。故巴辣篤二五須置一者在萬衆之先。又亞利云。至有者至實者。必爲凡有凡實者之所以然。如至熱者。爲萬熱者之所以然。信矣。

駁 謂萬物由天主。似不然。蓋凡不繫於物之本義者。無所涉於物之有無。如人爲白者。此白者不繫於爲人者本義。則可爲人而非白也。今有也者。由於所以然者原來。非繫於有也者之本義。蓋可臆有也。而不臆其原來。則可有有也。而無原來。即謂有物而不由天主之造也。何不可乎。

正 有也者之原來。雖不在受造之有本義。然而必隨之。蓋就其爲通有。即不得不由於他物。則其由於所以然必矣。所謂就通有由於所以然者。以明非直然

有者之本義。蓋別有一有也者。不由於所以然。而爲自有者。天主是也。

駁 物之先無而後有者。須作所以然以得其有也。則凡不能非有之有。自不須作所以然以得之。凡屬固然之有。皆爲不能非有之有。今物多有爲固然者。則是有物。而非由天主爲其作所以然可知矣。

正 視此駁者。有謂凡固然。非由於所以然者。非也。試驗於屬證諸學。諸學初旨爲固然。而卽爲固然收列之所以然。如謂凡推論爲生覺人推論。則人爲生覺二列爲固然。而爲固然收列之所以然。

亞利云有固然之有。具固然所以然者。故物之須有作所以然者。非獨因其效。能非有。且又因設無所以然。並無其效也。

駁 有所以然者。即因其所以然。可以取證。乃亞利云在幾何學。由作所以然者無所取證。幾何之學。惟論度數數目等。不論由於作所以然。則云一切有由天主爲其所以然非也。

正 各物就其有之勢。固宜有所以然矣。在幾何學所論之物。雖不脫質。而其學則就脫質而論之。故幾何學所論之物。雖有其作所以然。而習其學者。不因其

由於作所以然之原來而論焉所謂幾何學因作所以然無所取證職此故也豈可執此以概論哉。

元質由天主受造否二章

聖與定向主云爾造二物一近爾即天神一近無即元質。

疏古格物家功以漸進其始也凡於形物但以爲有而已不求其所以有也即就何依賴如稀稠合散等以爲屬變易亦不求其所以變易也夫彼既以形物之體爲非屬受造者則此變易之所以然如和與不和明悟等彼則烏

能知之哉。有進於此者。推知形物。不但有質。此質亦汉爲非屬受造而并有模。物所以變易。由於屬體之模是則然矣。然而變易之公所以然。彼又烏能知之。如亞利指爲邪圈。巴辣篤指之爲則。夫質因模受限。而爲某類。如某類之體。因加某依賴受限而屬某勢。如人因白受限。而爲白人。此亞利與巴辣篤之於有也者。惟就私勢知之。即就其在與就其爲某有耳。則是所指爲私之作所以然。非公所以然也。又有進焉者。其推知有也。因有而推知有之所以然。不但就其爲此物具此勢也。又且

就其爲有焉。夫爲物之所以然。就其爲有者。必其爲所以然。就凡所繫於其有無拘何勢態。蓋有之爲有。原非獨就依模與體模。又且就凡所繫於其有之勢態。此非天主而何。則知元質。必由於萬有之公所以然天主矣。

駁 亞利云。凡受成。則合成他物（即模）於其底。元質乃萬有之初底。而不見受於他底。則元質不得謂受成於天主。

正 亞利惟論物之私所以然。即物之依模體模耳。茲

論物就其由於公所以然則非此之謂故論物之受造就私所以然元質必不受成論公所以然何能不受成哉

駁授受互相分別矣天主乃初授之元始元質乃初受之元始則兩元始互相對別而彼此不受造成焉

正受乃授之作用故初受之元始必宜爲初授元始之作用緣不全由於全而成故夫初元始爲至全亞利之論也

駁 凡作者令物肖已也作者行爲既就其爲見有則凡受成亦宜頗爲見有方可云肖然元質純屬能有絕無所見有則謂元質受成豈不悖元質本義哉

正 此駁非證元質不受造乃證元質必偕模而受造耳蓋凡受造者雖爲見有因模必不爲純見有因質是故凡所繫於其本有既屬受成則彼所繫於屬能亦受成必矣

則所以然爲天主外物否三章

聖與定云則乃首模在於天主明達則云則爲天主

外之物。殊不然。

疏天主乃萬物之則。所以然。欲明此理。須知欲造何物。所必須乎。則者。爲其效求定模也。每見工師之於物質。其所以得定模者。或由外觀之。則或由心臆之。則以此推知性。然受造之物。固有定模矣。定模必歸於天主之知。昔制寰宇之序。在萬物各有殊別。故須云於天主之知。寓萬品之理。卽則云矣。見四卷第四論一章但是則也者。雖因所向多物而分爲多實。非有異於天主之本妙。緣有異之物。通天主純一之肖各異。故由

此觀之。天主爲萬有之則。豈不信哉。彼受造之物。亦有可謂他物之則者。特因某甲肖某乙。或就同類。或就倣傚之義耳。非可擬於天主之爲則所以然也。

駁 物必肖其所由之則固也。然受造之物之肖天主。相距必遠。則何得謂天主爲受造者之則乎。

正 受造之物。雖不及就同類之肖。肖天主。如人子之肖其父。然可得其肖。因受造之物彷彿天主。所具萬有之內則。如房屋肖工師之明司。然。

駁 凡爲通然。必歸於彼爲本然。如鐵熱歸於火。然但

凡有生覺之物。其爲類也。必通然非本然也。試觀屬覺之物。未有專具所繫於類者之義。而無隨所繫於特一者。如未有人而非某由此而論。必須置類也者。自見在。如人公性。馬公性。然此我所謂則在天主之外矣。

正 爲人者之本義。在合質也。未有人而無質。無爲某者。蓋此人雖爲此人。因通人類。然不必歸於本然。自見在人之公性。惟歸於一超然而統人類者。如非屬質之體然。論他覺物倣此。

駁 諸學惟論物之類。非就在其特一者。蓋特一者。不

在諸學之界。性學通論也。則必須有一何有。雖爲類而不膠特一者。此所謂則。

注 諸學雖論惟有而已。但思有之在明悟。其勢態與實有之在物。不必爲一。緣我人就作明悟。脫公類於特一者之勢。故。然因此而遂謂公自見在。而不在於特一者。以爲特一者之則。何可哉。

天王爲萬物爲所以然否 四章

駁 曰。王造萬有。爲已也。

駁 凡作者行爲。必有向爲。不則由作者行爲。而得甲

效。不得乙效。悉將歸之偶然乎。作者向爲。與受作者向爲。雖雖各異。而所向惟一。蓋作者意授之模。與受作者意受之模。原無二也。如火意授火模於木。而木卽意受火模。又作者有兼授受兩者。此則宜於不全之作者。而其行爲。必有自利之意焉。初作者。但惟爲作。而已行爲。必無他向。惟向傳達厥美好於物。而受造之物。則各向得本美好爲天主美好之像。由此觀之。天主之美爲萬有之終向。必矣。

駁 向爲而行。必有所須。天主無所須。則天主行爲必

無所爲。

正 有所須而行。由作者不全。此等作者。宜兼授受。天主則宜純授。而絕不受。故惟天主爲至惠。其行爲不向本利。惟向本美好耳。

駁 終爲卽凡物共希也。天主非凡物共希。緣非物物識天主故。則謂天主爲萬物之爲所以然。似不然。

正 夫萬物希何美好。卽希天主。如其向爲然。或就靈欲而希。或就覺欲而希。或就性然欲而希。性然欲非由識者緣未有可希之一物。而非就其通天主之像故。

久馬 爲所以然者。在諸所以然爲最先。云天主爲作所以然。兼爲爲所以然。則在天主有先後矣。

正 天主既爲萬有作所以然。則所以然爲所以然者。而元質又由於天主。則萬有之元始。論實惟一也。但在天主臆則不一。而多卽謂此先於彼也。乃論思耳。何傷乎。

萬物出於最初所以然之勢論第二

造之義爲從無造有否 一章

經 曰。厥始天主化成天地。註云化成者。從無造有也。

疏 於一切物。非獨宜思私有者之原來。由私作者。又且宜思全有者之原來。由公所以然者天主而此原來。即化成也。夫所由出因私原來者。不在先其原來者。如生人者。人不在其先。乃人從無人。如白從無白也。則思全有由於初元始之原來。豈能有何有在先於其原來者哉。故知人之生從無有。即從無人。即萬物之化成亦然。從非有。即從無物也。

駁 行爲之尊卑。取之於其界也。彼由於有至於有者行爲較由於非有至於有者行爲爲尤尊。化成乃萬

行爲之至尊。則化成非從無。乃從有矣。

正行爲之尊卑。非取之由所離之界。乃取之由所就之界也。就之界愈尊。其行爲愈貴。豈因離界之卑而卑乎。如生物者。其所生之模。貴於其緣引。如火模貴於熱爲其緣引緣屬體之模。貴於屬依之模故。若從視兩相離之界。則屬體離之界。卑於屬緣引離之界矣。豈可由此以取尊卑哉。是知化成者先且全。於屬生屬緣引。蓋化成之界。乃物之全體。所以爲貴而離之界。則爲直然非有而已。

駁化成者。乃由無爲有也。此所謂由。指所以然。必質所以然。如謂由銅成像（銅乃質所以然）然。而無也者不能爲有者之質。又不能爲其所以然。則爲化成者由無爲有。似不然。

正凡所謂由。所指有二。一指次序。如謂由商致富。卽先爲商。而後致富。一指實物。如謂由薪成火。卽火成於薪之質也。從先指。則凡謂由無成有。皆指先無而後有。從後指。凡謂由無成有。指成於無卽成於非物。此誠爲質所以然之無矣。今稱化成。由無爲有。乃先

指非後指也。

天主能化成何物否 二章

經曰。厥始天主化成天地。註云化成者從無造有也。

疏云天主化成萬物。無悖於理。且更須云萬物由天主化成。蓋凡由物造物。其所由造者。在先於其作用。而非因其作用而成。如工師由木造物。就其作用非造木也。甲造屋規模耳。其所以造木。又因性作者之作用。顧性作。但造木之體模。非造其質。質則又預在矣。今若云天主造物。亦有何所預乎。則其所預者。非

天主所造。說悖前無一物非天主造成之論。是故必須云天主從無造有。於義允協矣

駁 古格物者定論云。從無成無。即無所成天主之能不能悖物之初知。如不能令全者非大。於其分。或令此之一物爲是。並爲非。則不能從無造有也。

辯 所云由無成無。此在古格物者。惟知私效。由於私所以然原來。必有所預。故其言然。而不復知衆效由於公所以然之原來。此則無須所預。前論已明。見第一論

駁 凡從無爲有必變易也變易者必預有所變者之底有底何謂從無則云天主能從無爲有似不然

正 從無爲有謂之變易惟因明悟之臆而非本然屬變易也屬變之義必也在此之一物今異於先故云

顧凡此之一物或屬見如凡屬幾何及如何之動今與先同如木之受熱木之生長生長受熱必爲此之一木或惟屬能如凡屬體之動其質則誠爲動之底然亦今與先同則非屬變易矣至論從無而有者其所受造既爲全有即不能謂此之一物今異於先而其謂有異者惟因明悟

之功則然。緣明悟之臆。從無爲有。必臆某先全無。而後爲有。故且就授受而論。其動本一。如火授熱於木。木所受熱。無異於火所授熱。而其相因則異。授熱向底。受熱向從來。動之一去。而相因之異存。在受造者一。而在授造者又一。此臆物之勢也。亦即隨此勢而指之。故凡臆從無而有。指屬變易而實非也。

駁 巳成必始成也。始成不得謂巳成。緣始成尚非有。而巳成則已有。故謂此之一物。有而非有。固無是理。則始成在先於巳成。夫曰在先。則是預有何底。爲始

成者之所賴。既有所預。則豈得云從無爲有哉。

正 不屬動而成之物。成始。卽已成。如光始照。則已照矣。內言始發。則已發矣。從無爲有。既不屬動。則始成乃已成矣。何預之有乎。

化成惟宜天主否 三章

聖奧定云。天神邪魔無所能化成。何況他乎。

疏 以上諸論已明。從無爲有。惟宜天主矣。蓋公效宜歸於公。而先之所以然。有也者。在諸效中。既屬至公。自須云。有也者。乃最初與最公所以然卽天主之功矣。

所以然書曰。非神非靈施有於我等。此行惟因天主之行而行。蓋直然生有。非就其爲此物也。爲如何物也。乃因繫於化成之義。則惟爲天主本作用耳。今觀通他物之作用。有非因本德。惟因其所爲司。即因他物之能而行如氣之熱物。非氣本德。乃因火之能而氣爲其司耳。因此有云本然化成。雖爲公作者本作用。然而下作者就其行。由公作之能。則亦可化成也。遂有謂天主化成之能。可以傳達於受造者而受造者化成。如司所以然。非如本所以然。此說非也。蓋次

司所以然通上所以然之效。惟其本然。因有所具之原引於上所以然之效。實有所爲。試驗於斧。爲司所以然。斧本然所具斫木也。因而造成宮室之規模。爲首所以然（即工師）之本效。然則司所以然。本然有所具也。因而首所以然。因以造成本效焉。至論化成之效。則次作所以然。必無一能行。以爲化成之原引。其故有二。一則直然有在諸所以然之先。一則化成非由於底。是故受造之物。論本然。論司然。並無所能化成也。

駁 亞利云。能生物肖已。則全備之物也。無形受造之物。較有形者尤全備。然而具形之物。生物肖已。如火生火。人生人。皆是。則無形受造之物。蓋能生物肖已矣。夫無形之物。既無質生。必從無而生。是化成非獨宜天主。即受造之物亦宜矣。

正 全備之物生物。令物肖已者。非生彼物之性。惟致性於某物。如人生人。非爲人性之所以然。如爲人性之所以然。是已生已也。悖理殊甚。蓋惟令人性。在於所生之人。豈非先有定質爲所生人之所以爲此人

者哉因知此人者。但通乎人性非卽人性。蓋凡受造之有。但通爲有。非卽其有。蓋惟天主卽其有也。故其所造。不能造。直然有。惟能生所有在於此物。方其生此物也。必可臆其所預有。而爲此物之所以爲此物者焉。至論不落質之物。其所以爲此物。不能臆其有所預。蓋神物自在不屬於質。則其爲此物也。必就厥模而爲其所以有焉。然則神體豈能造他神體。就其有肖已所能造者。不過就何而加之美。如上品天神。施照下品天神而已。由此則知受造之物。不能從無造有。唯由

所預而後能造物也。

駁 在受者。拒之能愈大。在授者施之能須尤大矣。今具逆情之拒。尤大於無。則由於具逆情以造物之能。較由於無以造物之能。必大。然而受造之物。由於具逆情者。能造物也。如由水生火等則由無生物。豈不較易哉。

正 性學云。由屬能之底生物。爲本然。由逆情以成何有。非本然也。夫具逆情者之所以拒作者。因阻遏容德。令勿施作者所意之模。如火欲水得肖己之模。即火模而水之模。與其逆情阻之。因而容德似有所束。而

不得受作者之施爲。是知容德愈束。卽作者之德能須愈大。至若容德絕無。豈不作者之德能。須絕大哉。由此觀之。從無爲有之德。較大於由具逆情之德能。明甚。

駁 作者之德能。必於受作者之物。而受量焉。受造之物。固爲有限。則化成受造之物。卽有限之能。是矣。可知化成之功。非獨宜天主。卽受造之物亦宜。

正 作者之能。非獨由受造而得知。又由作者之勢態而得知。蓋多熱不但更熱物。且又速熱也。化成有限

之效雖不足示其能無窮而從無爲有豈不足示無窮之能哉此在前答已明夫容德若愈東於受爲即作者之德能須愈大乎則從無容德而造有其德能豈不須無限哉緣有容德較無容德無所相稱故如爲有與爲無有無所相稱然然則受造之物其有其能既不能爲無窮如前論已明見一卷第七論二章則受造之物不能從無造有益信矣

造物繫何位否 四章

聖弟阿尼削云凡可受造者共諸位

疏化成本然非他。乃造物之有也。凡作者既令物肖已。則行爲之初始。由效而知。如生火者卽火然。故化成之宜天主。因本有卽因其性共。三位。是知化成非一位之本情。乃共三位矣。但諸位就原來之義。而有行爲於造物。前論已明。見五卷第十七論四章天主因明愛二能爲萬物之所以然。如工師爲制物之所以然然。工師因內臆與愛欲向某物。則制某物。天主父因內臆卽子與愛欲卽聖神向萬物。是諸位之原來。乃造物之理。就其所含屬體之德。卽知與愛焉。

駁 諸位互別。惟因原來及互視耳。故諸位之所歸各異。必宜之因其原來。與互視無疑。至於造物之行爲亦然。蓋信經於父則歸造物於子則歸因造物於聖神則歸爲主宰。及活萬物也。以故萬物之造。宜三位就原來與互視之義。

正 論天主之性雖具三位。然宜之各位循次序也。父爲原始。子由於父。聖神由父及子。論天主造物之行爲亦然。雖共諸位。然宜之各位。亦循次序。蓋造物之行爲。子由於父而聖神由於父及子。故爲造物者歸

於父。就其能之不由於他。因子造物者歸於子。就其能由於父。而同於父。爲主宰及活萬物者歸聖神。就其主宰而活。夫凡受造於父且因子也。卽歸之共義。亦可取於屬體之德。前論已明。見九卷第十一論七章 能歸於父。故謂父造物者。蓋造物顯其能。知歸於子。故謂因子造物。蓋靈作者因明悟而行。愛歸於聖神。故謂聖神主宰萬物。令物各得其所焉。

[illegible]云造物之行爲。視之就屬體之德。以歸各位。此猶未足也。蓋屬天主之各效。因由於各屬體之德。卽能

知愛然效之繫於此較彼尤切者必更因諸位造物別就原來與互視之義不則行爲之定勢何得歸此位較彼位尤切乎

正 夫主之諸效雖由於各屬體之德然各效之歸於此於彼各有相宜者又即就各德之本義也如安排各物歸於知罪人復寵歸於慈愛造萬物歸於德能是也豈必別就原來與互視之義哉

聖三之蹟在萬物否 五章

聖與定云聖三之蹟顯於受造者

疏諸效頗陳設其所以然各異焉有設所以然之行爲而不設其模如烟表火此謂之形蹟之設形蹟者指已過之動而不指其如何有設所以然就其模之肖如受生之火設所自生者之火又如某人之像設其人此謂像之設矣今諸位之原來乃視之就明欲二能如前論已明見七卷第一論諸章葢子之發如明達之言聖神之發如欲德之愛其明愛受造之靈性則設三位如其像正就其具內言之臆而愛欲之發也至論諸凡受造之物則設三位如其蹟然葢受造之各物

既自在於本有。又具模所以定爲某類。又具次序所以向他物者。故就其爲某受造之體則陳設所以然與原始。是指父者之位。爲無原之原。就其向模與類。則指子。緣受制之模。由於制工之內臆。故就其有次序。則陳設聖神。緣聖神乃愛蓋諸效之向他物。由於造之者之欲意。故與定云。聖三之蹟。在於各受造之物。就其爲有。就其具何模。就其得何序。而彼所謂數也。重也。量也。歸於此三者。量歸於物體之限定。數歸於類。重歸於次序。又規模也。品類也。次序也。亦歸此

三者。又成也。公也。宜也。亦歸此三者。物成因本體。公因模。宜因序。

駁 由物之蹟。則可推知物之本有。今三一之妙。由受造之物不能推知。則受造之物。何得謂聖三之蹟乎。

正 形蹟之設。就歸之義而視焉。如能歸父。知歸子等。由此推知三一之妙。云何不可。前論已明。見七卷第五論一章

駁 物之效。但表設其所以然而已。不及其他。夫物之受造。但繫於三位共性。非繫於各位互視。爲諸位所以別於多者。則受造之物。但表設天主性一。非設

天主位三。

正 諸位之原來。亦頗具造物者之義。如本疏與前章已明。

萬物之始有論第三

天地萬物原常有否 一章

經 曰。主初始未造何物。最先者獲余。

疏 惟天主從無始有。他受造之物。必有始而有。前已論見五卷第十七論四章 天主之欲爲萬物之所以然。則物之爲固然否。由天主欲之爲固然否矣。蓋超形性學云。

物效之固然繫固然所以然天主固然所欲惟已而已見五卷第十七論三章論他物則可欲亦可不欲焉則天主之欲寰宇從無始有非固然也可欲亦可不欲也蓋寰宇之有既由天主之欲則其從無始有與否必由天主定焉

駁寰宇似非由始乃從無始有蓋凡始有必未有之先能有也云非能有乎則何能受造若云能有能有者即質矣蓋質因模則能有因無模則能非有寰宇云始有則寰宇之先必有其質矣有質必有模蓋無

有質而非具模者。有寰宇之質而且偕模。倘云非寰宇乎。則是寰宇於未始時已有已。豈不悖理甚哉。

正 寰宇未有之先。所能有者。非就屬受之能。即質。乃就屬爲之能。即天主之能也。又凡謂某直然能有。非視何能能有。惟視某之有無。必無相悖。此就可有者對不可有之義。亞利之論也。

反駁 能常有者。有時而有。有時而無有。無是理也。蓋物之存多時少時。受量於其能。既能常有。必常有。而無時非有矣。今凡不屬朽之物能常有。緣其能非限定

於某時。則屬不朽之物。固未有有時有。有時無有也。顧凡始有者。必有時有。有時無有。則知屬不朽之物。必非始有。夫寰宇中多有屬不朽之物。如天體天神等。則謂寰宇非始有。乃常有。豈不信哉。

正 能常有者。已得常有之能。未有時有而時無有是也。然未得其能之先。必無有也。何謂非始有乎。不屬朽之物。必不得謂非始有。惟得謂其始有。而不與屬生滅物之始有同論可也。

駁 凡施動。或性然動。或欲然動。於此兩施動中必有

一焉。預有所動而動者焉。夫性然之物。其行爲恒一。故論性然之動。於未有施動際。固預有所始動。或在於施動之性。或在於受動也。至論欲然之動則否。未施動際。即無他動。而動遲動蚤。必其所期也。此亦不免有動。動非在他。即在於時。如欲造屋。在明日不在今日。必有所望於明日。爲今日所無者。若非他望。必亦望今往而明來。是亦一動也。葢時乃動之數已。則未始動之先。必有他動。由此推知動未嘗非有。則受動亦未嘗非有。緣動在於受動故。可知寰宇亦未嘗

非有矣。

正初作者。乃具欲之作也。生效之欲。雖從無始有。然不施效其常也。而其施爲不必預有何動。蓋論公作者。非同於私作者。私作者凡施爲分二。一有所預卽質。一有所造卽模。故生模就相稱於所宜之質。如生模在甲質。不在乙質。由質互別是也。公作者卽天主。既造全有。卽質偕模。則不復論。此惟論造質。以其模相宜於其爲而已。夫私作者不但在質有所預。又在時有所預。故可就時之先後。而應其在後焉。公作者

不然。物與時皆其所造。無容臆。其今造而先不造。就時之先後。乃宜臆造效之時。任厥意。就其顯能之宜焉。蓋寰宇始有。較從無時有。尤顯天主之能。緣有始而有。明指寰宇有所以然。而常有則不明故。

駁 天主在寰宇之先。問原先乎。時先乎。云原先。則天主既從無始有。寰宇亦然。亦從無始有也。云時先。夫謂先。謂後。成於時也。則未有寰宇。已有時。此則悖理。

正 天主在寰宇之先。時先也。然此所謂先。指常之先。非指時之先。或此所謂先。指時之先。非見在。惟臆在

如謂諸天之上無所。此所謂上。指思所。非指實所。

駁 凡有所以然。足生效。即生效矣。蓋不生效者之所以然。乃不全之所以然。又須他以施其效。天主爲寰宇之所以然全備。爲爲所以然就本美好。爲則所以然就本知。爲作所以然就本能。則天主既從無始有。寰宇亦從無始有矣。

正 凡因性之效。由於其作所以然。就其所以然之模。論因欲之效亦然。由於作者。就欲作者預定之模。見卷第十四論八章四 天主雖從無始爲寰宇之所以然全備。然

不因而謂從無始造寰宇。惟就天主欲之所預定。即從先無而後有。所以顯明寰宇有剏造之者原始也。

寰宇有始爲信德一端否 二章

經曰。我信惟一天主。化成天地。則寰宇有始。繫關於超性信德。繫於信德。則非屬證。緣屬證。令知物者明顯。而屬信。經言在於不顯者故。

疏 寰宇有始。惟依超性信德知之。與三一之妙。非可由本性之明推知。惟繫於信德者同理。蓋寰宇有始。非屬證。就寰宇也。又非屬證。就其屬欲作者也。非屬

證就寰宇者。蓋所以證之始端。乃物之如何。論物之如何。惟論類耳。類不論在所在時。乃脫所脫時。所謂公論五公無所不在。未嘗不有是也。如生覺在馬在人。在某所生某時。論脫物之生覺。無所不在。未嘗不有。則不能證人石天等。就脫物之類。爲非常有。又寰宇有始。非屬證就屬。欲作者。蓋天主之旨。人不能測。所可測者。惟因其固然而欲之物。如欲本妙耳。欲受造之物。非因固然。如前論已明。見五卷第十七論三章則於某時欲造寰宇。何從測之乎。但天主旨由默啟而知。默啟者。信德之所憑也。故寰宇有始。屬

超性信德而不屬由本性之證知之。此葢有二益。一抑我傲。一杜人譏。葢異教人妄揣我等。係聖教信之事。惟憑非固然之端耳。

駁 寰宇之有始。似不屬超性信德。乃由本性可證也。葢凡已成之物。必有其積久之始。積久各物之存時 今寰宇已成。豈不有始乎。且天主爲寰宇作所以然。此由本性可證。格物者又多以本性之明知物。則天主始造寰宇。非由本性可證也。

正 與定云。古窮理者。以爲寰宇從無始有。有二說。一

以爲寰宇非由天主此謬最大。一云寰宇雖從無始有。然以爲由天主。云寰宇與天主無相距時。而有受造之始。解此則設譬。云設使人足從無始在灰。則其跡從無始有。而跡之有。由於足之踐也。論寰宇之始亦然。寰宇從無始有。而其有必從無始作者。

欲明此。須知因動而行之作者若先於其效乎。此必時先。蓋效在作用之終。而作者乃作用之始也。有始終。則時先也。若作用屬頃。不屬先後。如日之照。則作者不必先於其效也。天主造成寰宇之作用。既不屬先後。而

屬頃。即謂天主乃寰宇之作者。而不在先於寰宇。云何不可。

駁 人學諸藝。漸次而得。大地諸方。其爲人居也。亦始於某時。何獨寰宇能從無始有乎。

正 古以爲寰宇從無始有者。彼亦謂大地諸方時有變易。時有人居時無人居。迭換不一。論諸藝亦然。或存或壞。非能恒一也。以故亞利辯其說云。欲由此物之變以證寰宇之無始。豈不可嗤乎。

駁 謂物可以均天主。必無是理。云寰宇常有。則論時

與天主之常均。則寰宇有始以此可證。

正 設寰宇常有。則不因而謂與天主之常均。蓋波厄爵云。天主之有齊一而渾全。不屬先後。寰宇則不然

駁 設寰宇從無始有。物之生。亦從無始有。則此人之生於他人。乃至於無窮。但性學云。父乃子之作所以然。則依此論。作所以然之倫。可以至於無窮。豈其然哉。蓋謂作所以然之倫。可至無窮。形性學嘗闢之矣。

正 謂作所以然之倫。至於無窮。論本然。則誠悖理。如謂石被動於杖。杖又被動於手。以爲無窮是也。論偶

然則無礙於理如諸凡至無窮之所以然惟繫一作所以然之倫而偶然加多者如匠士之剖物材偶然用多斧先後剖之必此斧之行後於彼斧之行是偶然也論生人亦然如云施生之人受生於他此於施生之義爲偶然緣施生但就其爲人非就其受生於他人故今將諸凡施生人即所云受生於他他之施生亦在其內概歸於一作所以然之倫而謂人生由人多至無窮何悖於理若謂此人之生繫於此人又繫於屬四行之形體又繫於太陽以是爲無窮則悖於理矣

萬物之分別論第四

前論造成萬物。就其體而言也。今當論其分別。此論有三。首論萬物之分別。次論善惡之分別。三論神物形物之分別。

諸物之繁多與其分別由天主否一章

經曰。天主分光於黑。別水於水。

疏諸物繁多與其分別。由於初作所以然之責。即天主其証。曰天主之造物。向其本妙。蓋欲受造者遍達。且陳設天主之美好耳。如令受造止一物。何爲陳設

天主之美好乎。故天主造成多繁殊異之物。或於此不足。以彼補之。緣美好純一在天主。多異在受造之物故。此寰宇之表設天主美好。較諸物之表設爲尤全備也。天主之知既爲物之分別。故每悉古大聖天主默啟以開闢之勢態云。物之分別。因天主之言。即知之臆而別之。經載主申命曰。造光而分光於黑。此之謂也。

駁 一者惟生一。天主惟一。則所造惟一耳。可知物之分別。非由天主。

正 因性而作者。固因模而行。一物惟具一模。故所生

惟一耳。如火生火木生木等因欲而作者。即天主。必因所臆之模而行。天主之知多異之物。既不自悖其一。與純。見卷第十五論二章 則造多異之物。豈悖其純一哉。

駁 物之像。肖其元像。天主乃其效之元像。見一論三章 則天主既一。其效亦一。何由別異乎。

正 全設元像。其像惟一是也。故彼非受造之像。天主子既全且備。則惟一耳。受造者無一物全設元像。故必多像見設而後可。況在於天主明達。有多異之則。對多異之物云。

駁 向其爲者之物。必相稱於其爲矣。受造之終向惟一。即天主美好。見一論四章則其效惟一。

正 在致明之學。證物之據。所以全指所證者惟一。然亦有可用爲據者多而不止於一也。在致用之學亦然。凡向爲者與爲者均。則不必求多亦一而已。若夫受造之向天主。於其爲非均。安得不須多受造之物。以陳設天主美好乎。

諸物之不均由天主否 二章

經 曰。日之勝日。光之勝光。歲之勝歲。孰使之然。非由

天主之別乎。

疏物之分別有二類。一屬模所以分物類。一屬質所以分特一。而質既爲爲模則屬質之別。亦爲屬模之別矣。故屬不朽之物。一類惟有一特一。緣一特一足以存類故。在屬朽之物則否。一特一不足。故有多特一。乃足存類。由此觀之。屬模之分別。必高於屬質之分別。而屬模之分別。乃令物爲無均。超形性學云。類如數然。加減則是他數而爲他類。故物物性性品各異。而有序。雜形體貴於四行。植物貴於五金。生覺貴

於植物人貴於生覺物類依序而貴是故天主之知既爲物所以分別之所以然以得寰宇之全備即亦爲物所以差等之所以然也設使寰宇但有一品之美何得謂之全備

駁 全備者惟造全備也既全備即無有此備於彼者故天主全備則造物必均

正 全備宜造全效備全者非全效之各分宜造全備造各分全備相稱於其全而論也設使生覺之各分皆得爲目者之貴如人之身之足之手諸體與目之貴均則生覺之美

好滅已。天主造全寰宇至全。乃就受造之量。非就受造之各物爲至全備。蓋受造各物。頗有彼較精全於此者。故聖經首篇論各受造之物。云。天主觀光爲善好。於各物亦然。而論受造之總有。曰天主觀攸造諸物爲至善云。

駁 超形性學云。爲均乃一者之效也。天主爲一。造物必均。

正 首出於一者則均。次則否。故由父出子。天主子次出受造之物。與定於父歸一者。於子歸均。於物歸不均。

然而受造者亦通比例之均焉。

駁 於不等者施不等。義之本務也。義莫至於天主之功。夫寰宇未受造之先。既未有不等。何得與之不等乎。可知天主造物必均。

正 於不等者施不等。此義就報德言也。若論置物之本有。即不視物分之不等。由於德行。與由於屬質之緣引。惟視寰宇之全備而已。非此不可試驗之工師之蓋屋。與築基不等。非因其質爲不等。乃由房屋成全於不等之分。故工師所求之質不一。若令工能造

質彼必將造之。夫天主亦造異質之良工師也。

善惡之分別論第五

惡爲一性否一章

聖第阿尼削云惡亦非有亦非善。

疏 相對之物。即此知彼。如因光知黑。故欲知惡爲何。知善則知惡矣。前已論見二卷第五論一章善非他。乃公共見希也。物物既希本有與本成。則須云物物之有與成。具善者之義。惡即不能指有與性矣。則知凡謂惡指無善也。故云惡亦非有亦非善。蓋有就有既爲善。則

惡亦非有亦非善矣。

駁 凡成類之殊必屬性也。如推論成人類是性也惡在修德之倫成類葢惡習熟與善習熟。如寛與狹。竝爲成類之殊。則惡指性矣。

正 善惡爲成類之殊。惟在德行之倫而已。葢善惡由向爲而受類。而爲欲德之界。德行之所繫屬也。善旣具終爲之義。卽善在德行之倫。爲成類之殊。而惡亦然。善本然爲成類之殊。而惡之爲成類之殊。乃就離所宜之向爲。然而離所宜之向。在德行成類者。惟因

就所不宜之向爲也。如論屬質之物。有屬體模之乏。惟因合他模而有。故論成類之殊者之惡。在德行之倫。則爲某善隨他善之乏。如不節者之向爲。非爲之理之善。其向爲屬五司不節於理者之樂。故惡就其爲惡。非成類之殊。惟就所合之善爲成類之殊也。

駁 非有者。必不行爲。惡則行爲。緣惡壞善故。是惡乃有。而屬何性矣。

正 行爲之謂有三。一模然。如謂白者令墻爲白。持此義。而惡就其乏。可謂之壞善。葢惡卽爲善之壞。或善

之無也。二作然。如謂畫士令墻爲白。三爲然。如謂向爲令行爲持此二義。惡本然。即因爲善之非。此必無所行爲謂有行爲乎。必就其合於善也。葢凡作用由於何模。而凡欲某物。如向爲。則屬何成也。故第阿尼削云。惡無行文無見希。謂有見希就合善也。惡本然無限。而不在欲與意界之內云。

駁 非有非性。何能繫於寰宇之成。凡繫於寰宇之成。惟有與性耳。然惡繫於寰宇之成。與定云。寰宇之善好。成於一切諸物。且又顯露於惡者。葢惡置之得其

所則令善益增善。據此惡則屬性矣。

正 寰宇之諸分。就此達用於彼而爲彼之向爲與則也。互相有序。因此情而謂宜惡者。惟就其合於善耳。故惡不繫於寰宇。亦不繫於寰宇之成美。亦不在寰宇次序之內。乃偶然也。即就其合於善而已。

惡在於物否 二章

聖多瑪云。謂惡非在於物乎。則何禁戒與刑法。皆爲惡而設乎。

疏 前論已明寰宇之美在物之不等。始令諸善之品

得滿已。蓋善之品各異。有未嘗可壞者。有可壞者。夫善亦有也。就有而論。有不失其有。凡無形之物是。有可失其有。凡屬形之物是。是知寰宇之美在。不但有不可朽之物。且又有可朽之物焉。則其美好。誠亦在有物能失其善。而及其果失其善。此則謂之惡矣。蓋惡非他。乃失善也。由此觀之。於物必有惡與壞。壞即屬惡。

駁 在物者。或爲有。或爲闕有。但第阿尼削五。惡離見有。又愈離非見有。是知惡絕不在物。

正惡離直然有。又離直然非有。蓋惡亦非物。亦非非也。乃闕而已。

駁物與有相轉。云惡在物。則不免惡爲何物也。此不悖前論乎。

正超形性學載。有之謂有二。一就其指物之有。而列於十倫府。誠與物相轉。準此則闕者絕不得謂有。卽惡亦然。絕不得謂有矣。乃云何物乎。一就其指一語之眞實。如謂瞽在目。跛其足等。準此義而謂惡在物耳。今不知此二義。凡見有物謂之惡。又惡在物。遂以

爲惡爲何物。豈不謬哉。

駁 亞利云。愈白者非他。乃愈不得與黑者參。則愈善者亦非他。乃愈不得與惡者參也。天主之於物。必造其更善。遠非性然之物可比。則天主所造之物固無惡矣。

正 天主也。性也。一切作者與物必造其更善也。所謂更善者。視物全有。非視其各分。即於物之各分造其更善。亦視其向全也。如前論已明。四論二章 夫寰宇容有物可以離善者。乃寰宇之美好愈成也。一則第阿尼

削云天主之治宰不壞性然之物且又救之一則與定云天主可以由惡造善設非容惡於物則無多善矣蓋氣不壞則火不生不殺牛獅命不存又天主拒絕無義者則義與忍何得稱美哉

惡在於善爲其底否 三章

聖奧定云惡在於善

疏前章 見一論章 惡則指離於善矣但非凡離於善謂之惡蓋離於善有屬闕之離有屬非之離屬闕之離非惡也不然則凡非有皆爲惡也而各物爲惡因不

具他物之善。如人謂惡因無鹿之捷。與獅之勇。此屬闕之離乃惡也。如闕能視謂之瞽。闕能行謂之跛等夫闕之底。與模之底惟一。即屬能之有耳。或直然屬能。如元質爲體模與闕體模之底。或因何屬能。如氣爲光與暗之底。今模所以令物爲見有者。屬成與善也。是凡見有乃何善也。又凡屬能之有。就其爲屬能。則屬善也。因其何善故。是凡屬能之有。即有屬能之善。而闕之底屬能。即闕之底屬善。而善乃惡之底明矣。

駁 惡非有也。善乃有也。非有者。不能以有爲其底則惡者何能以善爲其底乎。

正 屬非之非。有不須底。屬闕之非。有則須底。超形性學云。闕乃有底之非。夫屬闕之非。卽惡也。因而善謂其底。何不可乎。

駁 相對之物。甲非爲乙之底。善惡相對。則惡何能在善爲其底乎。

正 惡在善。非因善爲其對。乃在他善也。如鼓之底非視其底在某生覺矣。奧定云。名理探所謂相悖。不能

在一物。論公不論私。論公善公惡。非論此善此惡。如云此善即可闕他善。故謂善爲惡之底。彼黑白苦甜等相悖之情。在於其宗。即限爲某類。故不能並在一物。若善則不限於某宗而在各宗。何礙於有此善而闕他善乎。

駁 白也者在某物。爲其底乎。則某物謂之白也。云惡在善爲其底。則惡謂善。經責彼稱惡謂善。稱善謂惡。則惡不得謂在善爲其底也。

正 經責稱善謂惡。惟就是善而謂之惡。余所謂惡在於善爲其底。惟謂此善闕他善之善。如本疏已明。

惡敗壞全善否四章

聖與定云。惡不能全敗壞全善矣。

疏 善有三類。一善因惡而全敗。此對惡之善也。如因暗全敗光。因瞽全敗視。一善因惡非全敗。亦非減少。此爲惡之底者之善也。如因暗。氣體無所減。一善因惡而減。然非全敗。此善乃物底。所以能受作用之容德也。顧善之減。非屬加減之減。如屬幾何之減。乃如屬如何之減消。如謂火消等 夫容德之消。取於其悖。即於其長也。而容德之長。由原引者。乃質所以能受作用

也原引愈多質愈能受成於模而其見消即因相對之原引原引愈多具長容德愈消而不能受作用矣若此原引不能加於無窮乃限定乎則其容德亦不能消於無窮試驗四行授受之情比如熱之爲原引長於無窮能令質之容德受成於火模亦長於無窮若其相對之原引可以長於無窮則其容德亦能消於無窮然非全絶蓋常存於其根即底之體也如在氣與日之間者設使隔以不透明之形體於無窮則氣之容德亦消於無窮然不全絶蓋本性乃透明之

物也又如超性之容德加於我等後因自加以罪聖寵之容德必消之又消然而終不能全絕罪猶阻隔天主也經曰我等罪隔我等於天主緣能受聖寵之德隨靈性故由此觀之惡不能敗全善其底與能受作用之容德雖因惡而微猶倘有存焉

駁 兩物相對其一必全壞矣善惡正相對則惡隨而全壞善也

正 彼對惡之善因惡全敗誠然他善則否本疏已明

駁 惡在物時必加害而除善矣有限之物常常見消

不幾至於盡乎。今受造之善有限之善也。設使常常見消於惡何得不至於窮盡哉。

正或以善之消。擬幾何之消。遂云如常然之幾何分剖於無窮。如分全爲半。半又分半。是爲至於無窮。論善亦然。可至於無窮。此說非可執以論。此蓋分之分必愈小。猶半之半。較全之半愈小也。論罪惡者不然。罪惡雖加聖寵之容德。其小非必然小於前也。或後消均於前消。或多於前消。故須云容德雖爲有限。然何至於無窮。非直然乃因何也。即因相對之原引。可

以加於無窮。如本疏已明。

惡分爲罪爲罰否 即凡惡或歸於罪或歸於罰否 五章

疏 惡在由欲之物必也。或爲罰。或爲罪矣。蓋惡乃善之乏之。善本然在於成。與作用。作用有二。初作用次作用。初作用爲模與物之全。次作用爲行爲惡亦有二。一闕模。或闕何分。繫於物之成全。如瞽如跛等謂之惡。一闕所宜之行。爲或絕無其行爲。或其行爲無所宜之勢與序。而謂之惡。今善既直然爲欲德之界。則之善之惡就特義。在於具欲德受造之靈性耳。或闕

模之惡如闕何分之惡此就萬物屬天主之宰治與義則具罰之義葢乏之義在咈欲德又乏所宜作用之惡就由欲之物則具罪之義緣凡屬自主而不行所宜之作用則歸於罪故是凡惡在由欲之物或爲罪或爲罰明矣

駁惡非獨在屬由欲之物且又在凡物也葢凡有闕者皆謂之惡諸凡受造之物因其不能自存豈非惡乎然此惡非罰也又非罪也則分惡爲罰爲罪似不然

正 惡之義。既在闕善。而不在無善。如三章已明。則非凡無善卽爲惡也。闕本然所宜之善乃爲惡。如闕視者。非石之惡。乃生覺之惡。蓋視者。佛爲石者之本義。設受造之物自存。豈不佛受造者之本義哉。緣施有與存有。惟由此之一物故。卽主天由此觀之。不能自存之闕。非受造之惡也。

駁 非靈之物。無罪無罰。而有壞與闕。則分惡爲罪爲罰。其分未全。

正 凡謂惡分罪與罰。論屬欲德之惡。不論直然惡也。

駁 引誘屬惡而非罪。蓋不陷於引誘非罪。且爲德之礪焉。又非罰。蓋引誘在罪之先。而後罰隨之。

正 引誘就引人爲惡。在引誘者。未嘗非惡。在受引誘者。非有所易。則非惡。有所易。則不免陷於罪矣。

罰之惡較罪之惡甚否六章

聖多瑪云。智師者。欲免大惡。則致少惡。如醫者割一肢。以救全體然。天王既以免罪致罰。是知罪之惡較罰之惡尤大矣。

疏 罪之惡勝於罰之惡。不但論屬知覺之罰。如闕屬

形物之善好而已。且又關屬神物之善好。如失聖寵與天福之罰也。其故有二。一曰。人謂之惡。非因受刑。惟因得罪。第阿尼削云。受刑非惡。宜受刑乃惡。所以然者。蓋善好本然不在於能作用。而在於見作用。而物之終作用。乃行爲與享所有之物。以故人之善好。視之於善作用。與善享所有之物也。今夫人之用物。因其欲也。因善欲。善用物。謂之善人。而因惡欲。謂之惡人。蓋其惡欲者以所得之善。用之於惡。如知文之士。特著悖理之文。是豈可謂善人乎。故罪在愛欲者

不循理之作用。而罰在闕愛欲者所用之物。則罪之惡更甚於罰之惡明矣。二曰。天主乃罰之所以然。非罪之所以然。何則。罰之惡。令物不得善好也。在受造之善好。如瞽全不得視。即在不受造之善好。如不得見天主。若罪之惡。則與不受造之善好。即天主正切相對。緣咈天主欲成行與其聖愛故也。由此則知罪之惡。較罰之惡尤大矣。

獻 罰之視罪。如報之視功。其理一也。然報之較功。更得善好之義。緣報爲德之終向故。可知罰之惡。較罪

之惡更大矣。

正 罪雖止於罰。如功止於報。然罪非向罰。如功之向報。且欲致罰以免罪焉。豈非罪較罰惡爲尤甚乎。

駁 所悖愈勝者。則愈惡也。罰悖繫作者善好。如前章已明。罪悖繫作用者善好。作者較勝於作用。則罰較罪不尤惡乎。

正 因罪而失之作用之善。較因罰而失之善。其爲作者之善也更成。蓋因罰而失之善爲初成。因罪而失之善爲次成也。

駁 夫不得其向。即不得見天主。屬罰也。而謂之見天主之闕。罪之惡。屬序之闕。不得其向。由此則知罰勝於罪。

正 罪之與罰。比之向與向之序不可。蓋三者於向於向之序。各可因以並無因罰乎。就人離向與向序。因罪乎。就夫離者繫於作用。不向所宜之向云。

惡之所以然論第六

善能爲惡之所以然否 一章

聖奧定云。惡非由善乎。必不得他出。

疏須云惡必有何所以然而善爲其所以然也所謂惡有何所以然者葢惡非他乃之所宜有之善夫離所宜之勢態由於何所以然令之疏於本勢態之外如重物非推之不得上又如作者非有所阻不得息其作用也所謂善爲惡之所以然者葢惟有也宜爲所以然則爲惡之所以然惟善也緣因爲有則善故又試驗於作模爲三所以然因具何成故屬善若質所以然亦就其能受美而具善者之義今舉各所以然以徵善爲惡之所以然論質質乃惡之底如前論

已明。見四章 論模。惡無模。且爲模之闕。論爲惡無爲。且爲向所宜爲之闕。論作。惡有作所以然。非本然。乃意外。何也。蓋在於物之惡。與在於作用之惡。其由於所以然者各異。作用之惡。由闕某始。或闕本所以然。或闕司所以然。如生覺者。不行動。或行動之德弱。如嬰孩者。或由司所以然不就。如跛者。若論在物之惡。所由有三。因作之德一。因作之闕二。因質之闕三。其惡皆非由本所以然。惟因意外所以然。因作之德者。如凡由作者意在其模。而他模之闕隨之。如由火模。水

與氣之闕隨之。火德愈成。即其模愈成。而其壞其對也。亦愈全。故水與氣之壞。由於火之成。此則意外也。蓋火之意不在壞水之模。而在致本模。致本模則隨有水之壞。然豈非意外哉。因作之闕者。如火之不熱。因作用有闕。而此闕則歸於其始根有敝。或因質之闕者。不受作者之作用。然而此闕之繫善。亦意外也。緣善者本然宜行爲故。由此觀之。惡本無所以然。有所以然。皆屬意外。因此而云善爲惡之所以然耳。

駁 經曰。嘉樹不能結惡實。則善不能爲惡之所以然。

正 奥定云。善樹主稱善欲。而惡樹稱不善欲。由善欲不生不善之作用。緣因善欲。必生善作用故。然而惡欲之動。由於靈性。靈性是善也。是以謂爲惡之所以然也。

駁 相對者。不能爲其對之所以然。惡對善。即善何能爲惡之所以然。

正 善不能生彼對已之惡。乃生他惡。如火之善好。生水之惡。而善人論屬性之善生惡作用。論屬德行之惡作用此意外也。然而意外生對已之惡亦有之。如外冷亦生熱。今

熱聚於內是也。

駁 不及之效。由於不及之所以然。云惡有所以然乎。必惡不及之效也。則惡有不及之所以然。而不及則屬之惡。則惡之所以然。必惡也。何謂善爲惡之所以然乎。

正 惡有不及之所以然。然在性然之物。與在欲然之物各異。性然之物之惡。由於有不及者。皆外所以然。非本所以然。欲然之物之惡。由於有不及者。因其所欲不服於理也。則是惡爲理意外之效。而理之於惡。

爲意外之所以然。則仍是善爲惡之所以然。豈得謂惡爲惡之所以然乎。

駁 第阿尼削云惡無所以然。

正 云無本所以然。非云無意外所以然。

至善卽天主乃惡之所以然否 二章

聖與定云天主非惡之所以然也。蓋天主非令物至乎無者之所以然。

疏 前章已明。屬疵之作用之惡。未嘗非由於有疵之作者也。天主無疵。乃至備。故屬疵之作用之惡。與由

於作者有疵之惡。何得歸於天主。如其所以然哉。但在於屬壞者之惡。必歸於天主。如其所以然。試驗於屬性與屬欲之物。論屬性者。天主未嘗不向寰宇之美好。而寰宇之美好。未嘗不在有物能壞而見壞。以故謂天主生寰宇之美好。意外生物之惡。何不可哉。經曰。主令物死。令物活。正謂此也。而經又謂天主不造死者。乃指主旨本然不欲物死耳。論屬欲者。義者之序繫於寰宇之序。而義序在有罪者加刑。就此義而謂天主。乃惡之所以然。即罰之惡也。非惡之所以

然。即罪之惡也。

駁 經曰。余天主乃生光生闇。生合生惡。又曰。有惡在城。非天主造之乎。此不明徵天主爲惡之所以然乎。

正 經言。指罰之惡。非指罪之惡。

駁 次所以然之效。歸於初所以然也。前已明。善乃惡之所以然。又明天主爲諸善之所以然。則諸惡亦由天主。

正 次所以然有敝之效。歸於初所以然之無敝。蓋就其爲有也。而非就其有敝也。如跛者。所繫於動。自歸

於能行動之德所繫於曲者則非由動德而由脛之不正矣是凡所具之有在於作用則歸於天主如其所以然而凡所具之敝非由天主乃由有敝之次所以然

駁 形性學云舟之及岸耶下沉耶惟此一者爲其故天主乃物所以得善好之所以然則亦爲物所以爲惡之所以然

正 舟之下沉歸於舟子之誤如其所以然由其不行凡係舟得存此無所論於天主蓋凡係人得好莫遺

何所需。故不同。

有一至惡者爲諸惡之所以然否。三章

聖多瑪云。至善乃凡有之所以然。如前論已明。見卷第一章論

則不能有一原始對之。爲諸惡之所以然。

疏 據以上諸論推知。雖有一者爲諸善之所以然。必不能有一者爲諸惡之所以然。其證凡三。一曰善之初始。乃本然善。見前論四章 而無有物能本然惡。蓋前論已明。見四章 凡有就其爲有乃善。而惡之在於善如於其底也。二曰善初始乃至而全之善。預具萬善。然而

不能有至惡。蓋前論已明。四章惡雖滅善。終不能全壞善。是善既常存。則不能有一爲全惡矣。亞利二云。設惡爲全。則自壞。蓋全善已壞全惡必全壞善則無惡。緣惡之底卽善故。三曰。惡之義悖原始之義。一則惡由於善。如前章已明。一章及三章一則惡不能爲本所以然。惟爲意外之所以然。則不能爲初所以然。蓋意外所以然。性學云。在後於本所以然。古窮理者置兩原始。一諸善之原始。一諸惡之原始。此爲大謬。緣昧於萬有之公所以然。而惟知各有之私所以然。是故觀其物。就其

本性害他物。則以爲其物之性乃惡。譬如云。火之性惡。以其燬屋也。不知審物之善惡。非視向物之私序。乃視本然與寰宇之序。未有各物不得其所者。又彼觀兩物相悖。有相悖私所以然。而遂以爲最初元始。乃相悖。不知諸凡相悖之私所以然。歸於一公所以然。故須云諸凡相悖私所以然之上。有一公所以然。如諸凡相悖四元行之上。有一諸天之德。而諸凡萬有之上。有一最初萬有之原始也。

相悖之效。必有相悖之所以然。在物多有相悖。經

曰。對惡乃善。對死乃活。對罪人乃義人。以此觀之。必有相對之原始。一爲惡之原始。一爲善之原始。

正 凡相對必共一宗。又共一有。故其私所以然。雖相悖乎。要必歸於一公原始也。

駁 物有善。又有更善。是亦有惡。又有更惡。謂之善與更善者。視至善也。則謂之惡與更惡者。豈非視至惡乎。

正 物之有加。必在於此之一。如火之多熱在於熱。今如模屬成。則闕屬離。推知凡模與成與善。視之因其近善界也。

而闕與惡則視之因其離善界也故善與更善誠謂之近至善而惡與更惡不可謂之近至惡

駁凡爲通然歸於一爲本然如鐵爲熱因物之惡非本然惡乃通然惡也則必有一本然惡爲諸惡之所以然

正無有物通然爲惡爲惡者因闕通然爲善耳則何必歸於一本然惡哉

駁凡爲意外必歸於一爲本然善乃惡之所以然屬意外也則必須有至惡爲諸惡之所以然本然也蓋

不得謂惡無本然所以然。惟有意外所以然。緣所由意外。則希有。而惡多有故。

正惡之所以然。舍意外則惡別無所以然。故謂歸於一爲惡之本然所以然。勢所必無也。所謂惡多有者不然。蓋生滅屬性惡。而生滅乃寰宇之小分耳。何爲多有。生滅惟在寰宇之下域又物之各類有闕者甚希。惟惡之在人則衆矣。蓋屬形之善好。非人之本善好。屬理之善好。乃本善好也。而人多循形。不循理也。安得不多惡哉。

駁 諸效之惡。須歸於惡所以然。蓋前一章已明。凡不及之效。由於不及之所以然。而此又不得至於無窮。必須云有一至惡爲萬惡之原始。

正 屬惡所以然之倫。不得至於無窮。然諸凡惡。須歸於一善所以然爲諸惡之意外所以然。

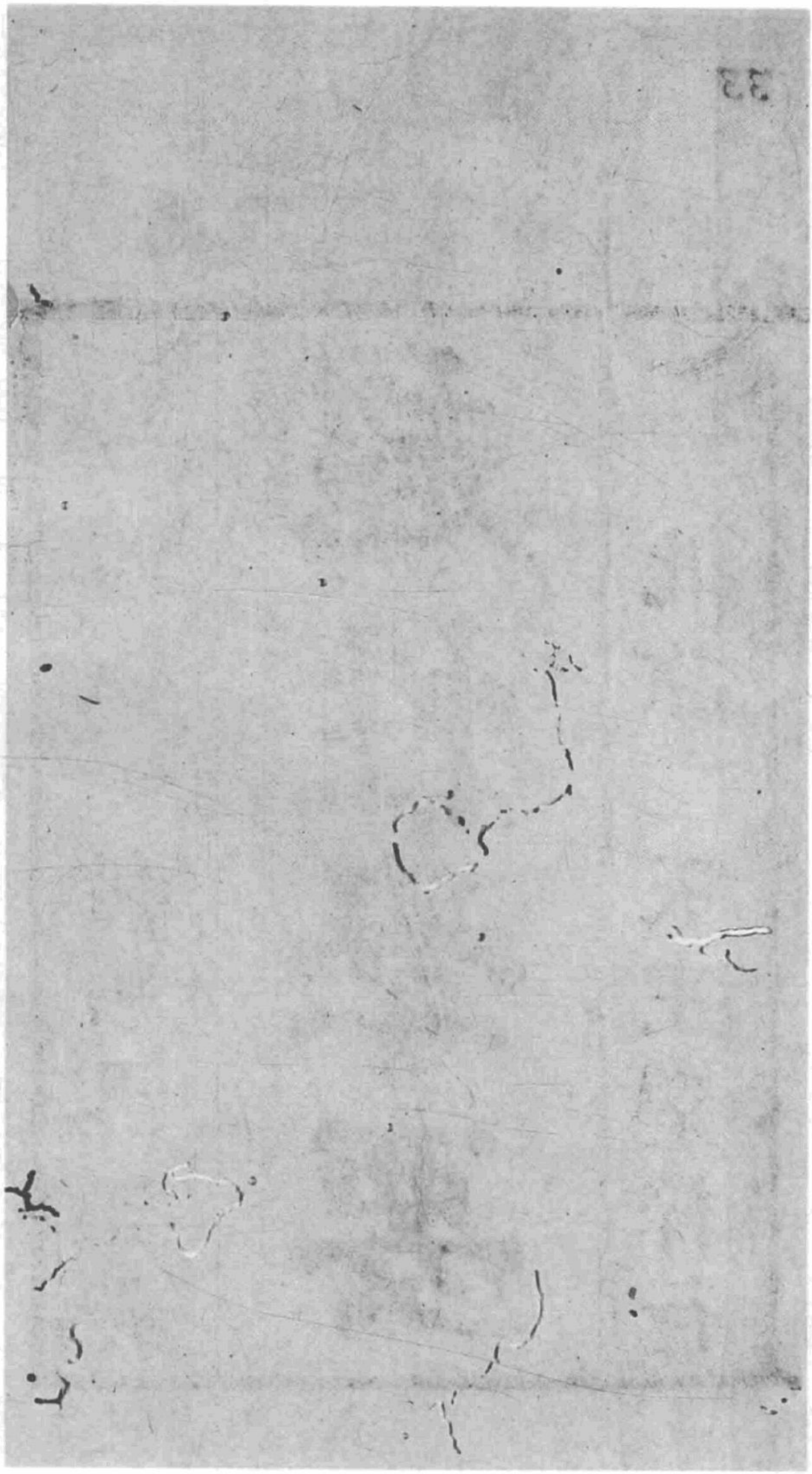
BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

超性學要

論天神

卷之十一

22. Volum.
Tom: 1. D. Thomas de Angelis. p. P. Lud. Burgham S. J.
C. 33



33

超性學要

西極 利類思 譯義

北京 天主堂梓行

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

耶穌會

後學　利類思譯義

柏應理

閔明我　訂

直會　南懷仁　准

序

予觀寰宇萬物至賾至異大要總歸三者一有形如天地日月星辰山海等一形神合成如人類具魂魄兩端一純神無形如神鬼今特論天神體德用諸情此非出于名賢推測臆說乃天主默啟于宗徒及聖人錄載新古二經焉天神性體無聲無臭非耳目形司可聞見爲萬有中最先受造至邇而彷彿　天主無質模雜

合至靈至虖常生常稱永存不滅以言其數浩浩乎難量不可勝算也聖經言天神在天主前承使者萬萬侍立者森森合人類之衆尤不及其萬一且多衆之中萬神萬殊各一各類如花卉之屬若牡丹若芍藥若玫瑰種種諸類而爲香爲色爲形爲象無不别焉其明欲二德廼然超異于人明德則洞然見物之固然與其所以然欲德則恒一恒常向美好而永持不易其

行動迅速自天逮地而自地復天升降止在須臾之頃能力弘異運旋宗動諸天從開闢迄今不勞不倦然尊卑秩序各因其受性之殊別有上中下三部部各分三品總合爲九品上部受照于天主中部受照于上部下部受照于中部其品彌尊者其數彌廣而所司之職亦各異試以人爵譬之均屬班列王朝有三公論道者有六卿分職者又有執金吾環衛左右者由是

以思天神之倫次差等亦略可見矣上部三品一謂至愛者常近親于　天主二謂普知者明識　天主淩與之事三謂上座者徑直于　天主受物之理中部三品一謂統權者分別其所將爲二謂上能者加力以行所當爲三謂宰治者序列其行爲之次下部三品一謂率領者始行以統御屬衆二謂宗使者傳宣　主之要旨三謂奉使者專司奔報各事若夫人物之類咸

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

受其恩不可殫述緣其保存諸宗類及萬形與
須施　王澤之督司經稱爲　大王勇士　上
王軍旅人類護衛統御宇宙鉅王緣其性體精
微透徹稱之爲光緣其熱愛　天王稱之爲火
緣其美麗燦文稱之爲曉星復名曰上座因王
安息于彼名曰太陽因其普照宇內諸物名曰
天桂因天體以之倚賴然總謂之　天王友
天王子而已茲特略述其要若夫辯論考證詳

晰具見于篇中云

曾

康熙十五年丙辰孟春極西耶穌會士利類思題

超性學要一大支第四段目錄 論天神

卷之十一

天神之體論第一 凡五章
天神絕無形否 一章
天神從質模之合否 二章
天神之數多否 三章
天神爲異類否 四章
天神不朽否 五章
天神比形體者論第二 凡三章

天神之合形體性然否 一章
天神取形體否 二章
天神取形體行生活之功否 三章
天神之比所者論第三 凡三章
天神在所否 一章
天神能並在多所否 二章
多天神能並在一所否 三章
天神比所之動論第四 凡三章
天神能自遷動否 一章

天神遷動經歷中處否 二章
天神之遷動在俄頃否 三章

卷之十二

天神之知識論第五 凡五章
天神之知識即其性否 一章
天神之知識即其有否 二章
天神之司明與其體一否 三章
天神有作明司受明司否 四章
天神獨有明達之知否 五章

天神知物之由論第六凡三章
天神知萬物由其體否一章
天神知物受物像否二章
上品天神所因知物之像視下品尤公否三章
天神知識之物論第七凡三章
天神自知否一章
天神知他天神否二章
天神由本性之能知天主否三章
天神知有質之物論第八凡五章

天神知有質之物否一章
天神知特一否二章
天神知未來否三章
天神知人心之臆否四章
天神知聖寵之奧義即凡繫于超性者否五章
天神知物之勢論第九凡五章
天神之明達有在屬能有在屬現否一章
天神一時能並臆多物否二章
天神之知物推論否三章

天神知以合以分否 四章
天神之明達可有謬否 五章
天神之欲德論第十 凡四章
天神具欲德否 一章
天神欲德異于明達否 二章
天神自專否 三章
天神有慾心念心否 四章
天神之愛論第十一 凡五章
天神有性然之愛否 一章

天神有選擇之愛否二章
天神愛已以性然及選擇之愛否三章
天神性然愛他天神如已否四章
天神性然愛天主勝于愛已否五章

卷之十三

天神之受造論第十二凡四章

天神有本有之所以然否一章
天神從無始受造于天主否二章
天神受造在天地之先否三章

天神受造在眞福之天否 四章
天神之備全就聖寵與眞福論第十三 凡九章
天神始受造享眞福否 一章
天神須聖寵以歸向天主否 二章
天神受造之始有聖寵否 三章
天神以功得永福否 四章
天神積一功之後即有永福否 五章
天神得聖寵與永福就性分之品否 六章
天神受眞福之後存性然之知與愛否 七章

受眞福之天神能反義否 八章
受眞福之天神能更進于眞福否 九章
天神照他天神論第十四 凡四章
天神照他天神否 一章
天神變動他天神之欲司否 二章
下品天神照上品天神否 三章
上品天神照下品天神否 四章
天神相語論第十五 凡五章
天神與他天神相語 一章

下品天神與上品天神相語否 二章
天神與天主語否 三章
所之相距有妨天神之相語否 四章
天神與他天神相語諸天神知之否 五章

天神等級于三部九品論第十六 凡八章

衆天神同一部否 一章
天神一部中有多品否 二章
同品有多天神否 三章
在天神分部分品由性然否 四章

天神諸品之稱當否 五章
在天神諸品之位當否 六章
天神之諸品世界窮盡尚存否 七章
人有取入天神之諸品否 八章

卷之十四

天神宰治形物論第十七 凡四章

形物由天神宰治否 一章
形質任順天神否 二章
形物順天神以遷動否 三章

天神能作超性奇異否 四章
天神之功于人論第十八
天神能照人否 一章
天神能變動人之司欲否 二章
天神能變動人之思想否 三章
天神能變人屬覺諸司否 四章
天神遣降論第十九 凡四章
天神遣降以供使否 一章
凡一切天神遣降以供使否 二章

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

遣降者神在天主左右否 三章
中部天神皆差降否 四章
天神護守論第二十 凡八章
天神護守人否 一章
每人皆有一天神護守否 二章
護守人獨係最下品之神否 三章
一切諸人天神護守否 四章
人已生即有天神之護守否 五章
護守天神或棄置人否 六章

天神痛憂人之惡否 七章
天神或有爭鬬不睦否 八章

卷之十五

天神反義論第二十一 凡九章
天神能反義否 一章
天神但能容驕傲與妬否 二章
邪魔貪爲如天主否 三章
邪魔性然爲惡否 四章
邪魔受造之初項犯義否 五章

天神自受造至陷罪有許久否 六章
犯義首神爲諸天神之首否 七章
首天神之罪爲他天神陷罪之由否 八章
犯義之神多乎不犯義者多否 九章
邪神之罰論第二十二
邪魔之明達至昏失諸眞實之知否 一章
邪魔之欲德爲固執于惡否 二章
邪魔有痛否 三章
空中爲邪魔受罰之所否 四章

邪魔品級論第二十三 凡四章
邪魔有品級否 一章
邪魔有管領否 二章
邪魔相照否 三章
天神馭惡神否 四章
邪魔之攻害論第二十四 凡四章
人爲邪魔攻害否 一章
凡人諸惡由于邪魔之誘否 二章
邪魔能作超性之奇異否 三章

凡邪魔爲人所勝者卽不攻害人否 四章

超性學要論天神目錄終

超性學要卷之十一　論天神

極西耶穌會士利類思譯義

總引 天主造化萬物。其最先受造者。天神也。天神無形。而以天堂爲本所。其性精美。其識深睿。其能宏異。靈超萬類。無與爲侔。一切事物之當明。及其所以然。不用推測。洞然照見。而其尊卑次第。因性體之各殊。別有上中下三部。每部三品。總爲九品。每品數各難量。品彌尊者。其數彌廣。而其靈能榮職。亦復大小不一。但其性定于善。則無不同。天神初受造始。未享永

福。其享永福與否。由各自主。或善或惡。而禍福隨之。因而善惡各固握之。而不能復置焉。葢九品之中。有上品鉅神。各曰露祭拂爾。聰明美好。超絕衆神。彼乃自恃。忘所從來。而生傲心。欲與天主同品。乃令諸神叛主從已。諸神強半拒而不從。各以所有靈善悉歸天主。于是天主俾入永福之所。以蒙謙報。所稱天神是也。其劣半受彼誑惑從之。于是天主驅置之永禍之獄。以蒙傲刑。則所稱魔鬼是也。天神義詳左論。而首先撮其大畧如此。

承前。當論神形各物之分別。首論純神者。所謂天神。次論純形者。即天地等。又次論神形並結之物。即人類是也。

天神之體論第一

天神絕無形否一章

經 曰。令厥承使者爲神。天神乃天主承使

疏 受造者內。有純神無形之物。理固宜然。蓋造物者之向受造者。莫先于美好。而美好何在。肖天主是已。但諸效之肖其所以然。各不等。而至肖者。在就所以

然之施用而肖。如熱之作熱然。熱因熱而傳熱。則受熱肖作熱必至。今天主之造萬有。因明愛二德。見四卷十四論八章故統論寰宇內必有純屬明達之物。夫屬明達之作用。固不能屬形體之作用。緣屬形體之物。限于此所此時。而屬明達不然。古不知有靈性之作用。遂不分有覺靈二司。則以爲寰宇惟覺司與形想識所能知而已。夫覺司與形想識所知。既惟形物。則凡非屬形者。乃以爲非有也。豈非謬哉。今明知明司在覺司之上。故知寰宇內。允宜有純神無形之物。獨明司能知之者。所謂天

神是也。

駁 物對我等謂屬神。對天主謂無神。則不得直然謂神也。聖達瑪瑟云。天神謂之神。比我等也。比天主則否。乃屬形。

正 無形之體者。居在天主與形物之間也。間云者。對其至境者。似其對者之境。如溫對至熱者。似冷焉。循此。乃謂天神比天主屬形耳。豈本然屬形哉。

駁 形性學云。惟形物則動。達瑪瑟云。天神屬靈性之體。而常動。則天神具屬形之體矣。

正 動指知欲而言。緣凡知欲謂之動故。天神常動。蓋天神未常非現知。非如我等時現知。時非現知也。

駁 聖盎博削云。凡受造之物。各受函于本界。夫受函乃形物之情。則凡受造者莫非形物也。

正 受函就所者之界。則屬形物之情。受函就本元者之界。乃神與形物所共焉者。故盎博削論聖神云。物雖有非受函就形所之界。必受函就本元之界。物因所而受函。又因本元。緣物之本然之有有限故。

天神從質模之合否 二章

聖第阿尼削云。初受造者。指天神非屬形。非屬質模。

疏 知識純屬無形之作用也。則靈體。即天神必絕形也。緣物之作用。隨本體之勢態故。知識之無形。試驗于其本界。爲各作用之所以屬各類者。即如明司之知物。先脫于質。緣合質之模。屬特一之模。而明司非因特一而知故。由此知明司爲絕形之體也。由是以推。天神何能爲質模合成之有哉。

駁 凡在何宗之牘。必屬宗與殊之合成。如人在生覺之牘。則合成于生覺之宗。與推論之殊。超形性學云。物之宗取于質。而類取于

模。今天神在體也者之賾。則何能免屬質模之成乎。

正 殊。則成類也。如能推論成人類。能斷成馬類。就物之所以屬某類者。乃于物中得定品焉。葢物類如數。加之減之。則異于原數。此超形性學之論也。在屬質之物。彼即模置物于定品。異于此即受質定者。故此所取宗。即受定異于彼所取殊即定物者者焉。如人取宗于生覺。取殊于推論。生覺也。推論也。各異。在非屬質之物。定物者與受定者非異。乃各物就本有中得定品。故宗與殊。不取于異物。乃悉取于此之一物。而其爲宗爲殊。就吾明悟而異。葢吾明悟就臆某物未

受限定。則某物得屬宗之義。臆其受定限。則得殊之義也。

【駁】凡物具質之情。則爲屬質之物。夫且受。且底。屬質之情也。波厄爵云。純模不能爲物之底。然而天神固屬受也。葢其明達之知物。屬受知而爲知之底。則天神安得免于屬質乎。

【正】明司之受。與質之受。各一。質之受模。乃因模而見置于某類。或火或氣等。非所論于明司之受模也。落厄伯多格謬云。明司之知火以火知土以土等。非也。

此乃謂明司之知火受火模。知土受土模也。而不知明悟之知物。非受物之體。惟受物之像而已。蓋靈模之在明司。惟就模之義。以得見知于明司。非就模之實也。故明司之受。非如屬質之受。乃如屬無質之受然。

駁 模屬爲。凡獨模而無質。則純爲也。天神非純屬爲。惟天主則然。是知天神非獨模。必屬已在于質之模也。

正 天神雖不容質模之湊合。然未免容屬能屬爲之合也。試驗屬質之物具二合成。一爲質模之合成。置

物屬何性。一爲屬爲屬能之合成。葢凡屬質模之性。非卽其有。卽現有乃其爲也。故視其有。如屬能之視其屬爲然。受造者能有。異于現有。緣可能有。而非現有故。不免容屬能屬爲之合成。卽脫于質。令模自在乎。而其模之視有。如屬能之視其屬爲者。猶存焉。今天神卽不免此合成矣。視此合成。有云天神合成于所有與所以有。所以有者。則自在之模。所有者。則現有也。葢惟天主所有與所以有。無異。如前論已明。見一卷三論四章 故在天主爲純爲。良然。不得因天神無質。而并謂天神純爲也。

駁 模正切由質而受限焉。此不在質之模。則屬無限也。天神之模既受造。必有限。則因質而受限。何疑哉。

正 受造之物。直然屬限。緣其有非直然自在。受限于何性故。但有何受造。則因何而無限。此無碍于理。蓋受造屬質之物。就質則因何而無限。就模則有限。緣模就其加于質而受限故。至論屬無質受造之體。就本有則有限。就其模不見受于何底。則無限。比如不見受于何底之白也者。就白也者之義爲無限。緣不見受限于某性類故。故所以然書曰靈體。即天神論北

則有限。緣受其有于上者（即天主）故。論下則無限。緣不見受于質故。

天神之數多否 三章

經 紀天神之數曰。承事者萬萬。侍立者森森。

疏 天神甚多。其數遠勝于諸凡一切屬形之物。何則。葢受造之物愈美。造物者則生之愈盛。其形者之謂盛。在巨大。無形者之謂盛。在數多。試驗萬形之中。屬不朽者爲美。而具巨大。較屬朽者無可比數。葢下域生滅之諸形物。較各重形天。豈不微之又微哉。循此

推知非屬質之體。即天神其數之多。較屬質者必無可比矣。

較 諸天之動。爲下域萬物生滅之所以然。亞利云。爲天神之切效。然而天上諸動無幾。則知天神之數亦有幾。

正 若生天神惟爲存形物乎。則亞利之論良然。葢非顯其動于物。則天神之生。豈不徒然哉。然以神物而爲形物。未之前聞。緣向爲貴于向向爲之物故。形物爲無形物。造物之序也。以此亞利之論。識者謂非固然。乃可然之

論也。彼所由推知寰宇有無形之體者。別無他道。惟由着形之物推知。故爲此不得已之論耳。

駁 物愈近一者。其數則愈少。受造之中。惟天神至近于至一者。卽天主。則天神之數。不但不多。且尤少矣。

正 因天神至近天主。故論奏合之義。允宜愈少。論數則不然。義見本疏。

駁 數屬幾何之類。而隨常然幾何之分也。常然之幾何爲物。剖析于多分。以故容數。天神不屬幾何。豈亦容數乎。

正 天神之數。匪由常然之幾何。爲物所以剖析于多分。乃由于模之殊異。其數不在幾何之倫。蓋超而上之。而與有也者相轉焉。如前論已明。見三卷十一論一章

天神爲異類否 四章

聖第阿尼削云。同部之神。有上中下。後論夫同類不其詳屬先後。超形性學論也。今云有上中下。則天神各異類矣。

疏 凡同類而分多特一者。就模乃同。就質乃別。今天神不從質模之合。既無質別。別乃在模。則云有兩神

同類。理所必無。其云有同類多神者。猶云有不在體者多白然。白物雖多。白也者惟一。緣白之多。就在體多故。雖然。即令天神有質。亦不能有同類多神也。何則。蓋凡物由質而異者。或因幾何之異。或因德能之異。天神無形。即不能謂因幾何之異。然必因德能之異。德能之異。豈但能令物非同類。尚能非同宗焉。

駁 殊貴于宗。則凡多物于所至貴皆共。即共于殊。是爲同類也。如靈性在人爲至貴。而多人共之。則多人爲同類。諸天神靈性皆共。而靈性在天神爲其至貴。則天神爲同類必矣。

正 殊貴于宗。如見定貴于無定。如獨貴于公。非置物爲某某性也。如云不然。則須云。凡無靈之生覺爲同性耶。凡生覺共生覺或無靈生覺中。有何者貴于生覺之他模耶。夫無靈生覺之互相殊類。固由屬生覺公性。具等級各異使然。是在天神之靈性等級。亦皆各異。因而云。天神爲異類耳。

駁 多少之差。不至令物爲異類。天神互相有殊。亦惟此之性少純于彼。彼之明達少睿于此而已。此差何能置天神于異類之倫哉。

正 多少之差。或由同類傳其情。有多有少。如火模傳熱于水。爲少熱多熱。此非能置物于異類之賾也。若由異等之模。則置物于異類之倫矣。如火貴于氣是也。天神之互差多少。義正同此。

駁 人之靈魂。同是一類。天神何獨不然。

正 屬類者之美。較屬特一之美爲更美。故同類之神多。不如異類之神多也。

駁 物之性愈貴。其傳生宜愈多。今云天神一類。惟容一特一。則是性貴而傳生少也。悖于理矣。故知天神

必爲同類。

正 作者所向。傳類而已。至傳多特一于無窮。則非作者之所向也。故天神之貴。不在有多特一之神。而惟在有多異類之神。

天神不朽否 五章

聖第阿尼削曰。具靈性之體。具備無疆壽。朽。死。質。生滅等。一切絕焉。

疏 天神就本性不朽。固矣。夫物所以壞之之故。由其模離質也。天神乃自立之模。謂其體屬壞。勢所不能蓋

物情有本然。有依然。本然之情。不能離物。譬如圓形。圈之本情也。圓形豈得離于圈。若圈附質爲銅圈。則遂可失其圓形。緣圓形非銅本然之情故。夫爲有者。模者本然之情也。緣物之爲見有。就其模故。彼由質模合成之有。模既離質。即非見有。良然。至論自立之模如天神。何得失其有乎。夫天神本然不屬壞之故。由其體不屬壞。而此不屬壞者。驗知于其作用。蓋各物施爲之態。既就其見有。則其作用。正指其有之勢也。作用之類之義。由界而知之。屬明之界。既在諸時

之上。則必屬之朽矣。則靈體本然屬不朽哉。

駁 聖厄峩畧曰。天主若不保存萬物。萬物歸于無矣。凡可歸于無。皆屬朽之物也。天神既受造于天主。何得免于屬朽之物乎。

正 前已明。見十卷一論一章 固然者。有其固然之所以然之有焉。故謂固然與不屬朽之有。其係于他也。如係于其所以然。于理無碍。萬物與天神。非天主保全之。必歸于無。非指在天神有所以壞之故。惟指其有係于天主。如其所以然云耳。至凡物之屬朽者。則非因天

主之能歸之于無。乃因自有所以壞之故。即或具相悖之情。或屬質之故也。而非所論于天神也。

天神比形體者論第二

天神之合形體性然否 一章

疏 每倫之中。凡有欠闕不全備之物。必有全而不闕者。在靈性倫。人之靈魂爲不全備。緣靈魂之本施用。如知識借備于形物之司故。後具本論以此。知必宜有靈性。全備無須外司。而不結合于形軀。此則所謂天神也。蓋知識既非形體與形體之作用。則靈性之脗合

形體。非本然也。儻有靈性結合形體。此不過依然宜之。比如具備羽翼。非生覺本然所宜。其有生覺具羽者。宜之以依然耳。準此。則知天神之脗合形體。非性然矣。

駁 生活在天神。較在人與凡屬生覺之物爲更全。今生活在人與凡屬生覺者。不獨自活。且又活所合之身軀。則天神活所合之形體。豈非性然。

正 令物生活。或由作所以然。或由模所以然。由作所以然。高而上之。故宜天主。經曰。主令活令死。若由于

模所以然則不免敝而闕矣故彼不脗合形體者靈性較脗合固尤貴尤全也

天神取形體否 二章

聖奧定云天神取形體而發見亞巴郎古大聖

疏 有謂天神未嘗取形身凡經載天神顯現于人非天神實取形身乃由形想識陳其形狀耳此說佛經旨形想識之陳形狀在見者形想識之內則非人人所得共見經載天神發現乃人人共見者如發現亞巴郎舉家共見闔城共見是知天神之現就形物之

勢而現焉。葢目所見之物。因在見者之外。以此令人人共見之。凡諸形物皆然。天神既非本然着形。又非性然脗合形體。則其發現于人。乃取形體耳。何容疑哉。

駁 性生之功。約而不贅。天神之功亦然。乃謂天神取形體。得無贅乎。葢天神之德能。既超諸形司之所能攝。何須取形體乎。

正 天神托形跡而現。非爲已。乃爲人也。其在世界與人接談。所以表天國人與神相契洽也。古天主未降

生。天神屢取形體者。亦指示天主將降生而取人形焉。

駁 取形體者。結合形體之謂也。但天神之結合形體。非形體之模。如前章已明。形體之合天神。如受動之合于施動。此不可謂取形體也。如尚謂取形體。則凡天神之動形體者。亦謂之取形體。豈其然哉。是知天神不取形體也。

正 天神之于所取形體之合。非如模之合底之合。又非如施動在受動者之合。乃如施動者由形體而見

設者也。葢如聖經。每每由屬知覺之像。指靈物之情。天神之成形體之像亦然。乃指天神不可明之德情也。凡謂天神取形體。義指此云。

駁 天神之取形體。必由四行以凝成之。然不得成于水土。葢天神之發見。忽然見。忽然不見。而由水土所成之形。其散也以漸矣。且又非成于火。葢天神所觸之物。未聞有或焚之者。又非成于氣。葢氣之爲物透明。不得受像。受五色也。然則從何取形乎。

正 取于氣也。氣雖本然透明之物。苟其凝聚。則可以

成像而受五色。不觀之雲乎。受五色而成萬像乎。

天神之取形體行生活之功否 三章

聖多瑪云。天神所取之形體。不令身活。如前章已明。則何能行生活之功哉。

答 生活之功。其于非生活之功。必有何共通者焉。假如言語屬生活之功。然就其爲聲音。未嘗不共通于他非屬生活之聲音。今天神于所取之形體。就其通之功。則可行生活之功。而就屬生活之本功。則不可。

亞利云。物之作用。隨其德能。故自不生活而行生活

之功。必無是理。緣生活者。乃生活之功之原始故。

駁 似活而不活。似行生活之功。而不行生活之功。無乃僞乎。眞實之神。豈宜僞乎。必須云。天神之取形體。使之活而行生活之功焉。

正 由形狀以表神物者。聖經比比而是。蓋由形物之情狀。引知神物之德情。非僞也。天神取人之形體。乃因人之情與功。引得知天神之情與功。設取實人。則因人之情。惟引得知人耳。何以引得知天神哉。

駁 天神之功。必匪徒然。若取形身。而目不得見。耳不

得聞。諸司不得施其用。何以造耳目諸司哉。必也。天神取耳得聰。目得見。諸司得施其生活之功也。

正 知覺全然屬生覺之功耳。故因天神取形體者之五司。而云天神知覺。萬萬不能。又不可謂五司徒然。蓋天神之成五司。非爲知覺。乃由五司指示天神之神情與神功也。依第阿尼削訓。目則指洞識之德能。諸體則示他情云。

駁 行動講談飲食。依靈魂論。皆屬生活之功。天神之取形體。亦行動。亦講談。亦飲食。經屢載之。則謂天神

之取形體。不行生活之功。未信也。

正論動。彼由合偕動者之動屬活功。誠然。天神之動不然。緣天神非形體之模故。葢惟依然而動。如車動而駕者動。駕者動。車隨之而動矣。論講談。天神于所取之形體。未嘗講談也。乃惟空中造何嚮。彷彿人聲音焉。論飲食亦然。非正切飲食。葢正切飲食非他。乃取食化爲食者之體。天神于所取形體之食。不能化爲其體。經載辣法阨爾天神向篤彼亞古聖曰。余于爾輩偕居。似食與飲。然余所用之食與飲。不得而見焉。

見天主即謂其飲食

天神之比所者論第三

天神在所否一章

聖教會禱文向主云。爾天神居此。此即房屋平和護守我等。

疏天神在所矣。但天神之與形物之在所。同名而不同義。形物之在所。就屬量幾何著所者。天神不容幾何。在所因其德能。即就德能當幾何也。形物在所之情凡三。一于所互相受量。如一尺形體惟占一尺所。一尺所惟容一尺體。二

于所受函。如水在瓶。人在屋。三諸分各得其次序。如人瓶函水。屋函人。

體在所。四肢必有次序。神物在所不然。蓋形物于所互序。頸隨首。肩隨頸。

相爲量。而有次序者。乃由形物屬幾何。就屬量之幾何也。神物無屬量之幾何。何得有此。又神物既就其德能著所。則函所而非受函于所。如靈魂在肉身。非肉身函靈魂。乃靈魂函肉身焉。

凡駁。皆以本疏正之。波厄爵云。知者之公臆。皆以爲無形者固不在所。亞利又云。非凡爲有即在所。在所惟可動之形體也。天神無形。何謂在所乎。

又凡在所必有序。有序乃幾何之本情。天神無形。則無幾何。

又亞利于形性學云。在所必受量與函于所。天神在所。何獨不然。

正 右駁。論在所。惟因幾何屬形物之情。今論天神在所。因德能屬神物之情。故不同。

天神能並在多所否 二章

聖達瑪瑟云。天神在天時。不在地。

疏 天主之體之能無限。而爲萬物之公所以然。故其

能無所不至。而其體無所不在。天神之體之能有限。不能充滿諸所。必也限于一耳。蓋須知凡多多物之視一德。則多物當一。如萬萬公有。視天主之公德。萬有惟當一物。多多私有。其視天神之德亦然。亦多物當一物焉。今天神既在所。就其德能。而德能有限。則必不能一時在多所。乃惟限于一所云爾。或不能超臆天神之在所何如。則以爲天神之在所。如點在所然。點在所惟占所一點此則誤矣。蓋點之不可分者之情。屬幾何而次序。天神之不可分之情。則在幾何與次序之

外。故天神之在所。不必定在此一點。就此序也。在寬所。在窄所。在可分之所。在不可分之所。任其所欲施之德能。占所或寬或窄。或大或小。不一。如此。則并此諸不一之所。以視天神之施德能。豈不可當一所哉。是知天主與天神與形物。其在所各異。形物在所。函然。葢于所互相爲量。天神在所。限然。葢在此所時。不能在彼所。天主之在所。非函然。亦非限然。充滿諸所。而無所不在云。

駁 格物者皆云。上天諸動。由天神動而動焉。準此。則

知天神充滿諸所。而無所不在。

正 正此駁者有二。一曰。天神動天。其施德能之所。惟彼所始動天之一分。即惟所向天東方一分耳。亞利以爲然。則天神惟在彼東方一分矣。何得充滿天之諸所包函萬所哉。二曰。格物者雖云天神動天。非云諸天爲一天神運動。乃各天各天神運動也。由此則知天神限于一所。而不能充滿萬所矣。

駁 天神之德能。較靈魂之德能尤強。與定云。靈魂全在全身。全在身之各肢。言靈魂。則天神之在所可知。

又天神凡取相連形物。則在形物之各分。是在各所也。又達瑪瑟云。天神之于所施其能。即其所也。乃天神有施其能于多所者。經載天主上古降罰五城。差一天神焚燬之。惟時天神在各城各所已。

正 天神切施其德能于諸某所。則此相連諸某物惟當一所耳。

多天神能並在一所否 三章

聖多瑪云。兩魂不能並在一身。則兩天神不能並在一所。

疏兩天神並在一所。非理所有。葢以兩全所以然。爲此一物之切所以然。未之前聞。試驗于諸所以然而證。一物惟有一模。爲其切所以然。一動惟有一動者。爲其切所以然。或曰。兩人協力牽車。則是兩所以然。爲一效之所以然。答曰。兩人牽車。緣一人之力不足。加一人之力。而成一全所以然。故天神之在所。就其德正切函所。何必多天神並在一所乎。

駁多形物不能並在一所。緣形物占所故。天神無形。則不占所。亞利云。惟形物占所。免空際也。然則多天

神在一所。安見有所礙乎。

正 多天神不能齊在一所。非爲其占所也。惟因兩全所以然。不能爲一效之全而切所以然之故。

駁 兩神之互殊。不及形與神之互殊也。然而天神與形物。並在一所。形性學云。無所非形物。充滿。則是神所亦有形物也。夫形神尚在一所。何況兩天神哉。

正 天神形物在所之勢不一。如本論見一章已明。豈得舉此以較兩神之在一所哉。

駁 與定云。靈魂全在全身。全在身之各肢。但人有負

魔者。魔雖不在其魂。必在其身。則是靈魂邪魔並在一所。豈不兩神亦可在一所哉。

正 靈魂乃人身之模。邪魔之在人身非其模。故不得執此以推兩神之可在一所也。

天神比所之動論第四

天神能自遷動否一章

經 曰。我信其降地獄。吾主耶穌靈魂降地獄。取古聖升天。見三大支。享永福之靈魂能遷動。則天神何不然乎。

疏 前論已明。天神之在所。與形物之在所。同各而不

同義。天神之遷動。與形物之遷動。亦然。屬同名不同義者。葢形物之在所。函于所。而與所互相爲量。故其動亦與所互量。而隨其勢態。如所延長。卽其動亦延長也。夫所者。就幾何有先後。惟動亦然。亦有先後。形性學之論也。至論天神之在所。固與所非相量。又非受函。而且函所。則其遷動。非與所互相量。又非隨所之勢態。因所連。而動亦連。葢天神之在所。旣因德能之就。就卽觸則其遷動非他。乃多所多就。有先有後。而不一並。緣天神不能並在多所故。天神之德能。至于此所。至于彼所。卽

謂天神到此所到彼所也。夫因德能之就。非必于連在也。可屬連。亦可不屬連。連者。如形物因幾何之漸。非能一時遺此所。而就他所。天神亦然。因其德能。遂漸遺此而就他所。不連者。如一時全遺此所。而一時全就他所。是也。由上論而知三義。一天神之動。非如形物之動。于所受函而互相量。二天神之動。乃因德能之就此所。就彼所。先後而不並。三天神之動。可連可否。一任厥意。忽然遺此所。則非連。漸然遺。則連矣。

駁 亞利于形性學云。不可分者不能動。蓋凡物在所離之界不動。在所就之界亦不動。然而已動。則知其一分在所離。而其一分在所就之界也。天神之體。既

不可分。何獨可遷動乎。

正 亞利所謂不可分者不能動。此無所容于天神之遷動也。蓋因二義。一。亞利惟論就幾何而不可分者。乃與不可分之所相應。然而天神之不可分不屬幾何。一。亞利惟論屬連之動。蓋動若非屬連。則可云物在所離之界動。並在所就之界亦動。緣此之一物。就異勢在所之先後。可謂之動故。設某自甲就乙之動不連。必也在甲之勢異于在乙。勢異則動。蓋動非他。乃今先不同。則在甲動。在乙亦動。但屬連之動則否。蓋凡屬連者不在于其界。如線之不在于點。凡動。動

時不能全在于所離之界。或全在于所就之界。必也。一分在甲界。而一分在乙界矣。故論天神之動。就其不屬連者。亞利之證固無所容。若就其屬連。則可云。天神動時。一分在所離之界。一分在所就之界也。顧此所云分者。不指天神屬體之分。乃指屬所之分。緣天神始動運動時。在于自始動之屬分之全所。故但動時在所離先所之一分。並在所就後所之一分矣。夫能充兩所之分。乃宜天神。因其能占屬分之所。就其德能之就。如形物之宜占屬分之所。就其幾何之就

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

然。由此則知屬動之形物。就幾何而屬分。天神就德能而就屬分之物云爾。

駁 形性學云。動乃不全者之作用。凡動以得其所。故動謂不全者之作用。謂天神遷動。則天神不全。豈其然乎。故須云天神不能遷動矣。

正 由于屬能者之動。屬不全之作用。良然。然而因德能之就之動。乃屬見之動。緣物之德就其爲見有故則夫天神之動。何因而不全哉。

駁 凡遷動者。因有所須也。天神享永福無所須。則不

必動。

正 屬能之動。由于所須。良然。屬見之動。則否。蓋非自有所須。乃他有所須。天神之動。爲我等而動。經論天神曰。皆爲承事者神。見委爲嗣天國者。

天神遷動經歷中處否 二章

疏 天神之動。有連者。有不連者。若連乎。天神離此所。就彼所。不得不經其中處。蓋凡動。先至中而後至終。形性學之論也。又連動先後之序。乃隨幾何之先後之序。此亦形性學論也。屬幾何之物。凡動必先至中處。後至終處。至若天

神之動。凡非連者。則可以自此界至彼界。而不經其中處。證曰。兩界之間。其中處無論其屬分與不屬分。固必無窮也。論屬不分者。其間中處爲無窮。無疑。蓋兩點之間。間者之點。誠可至于無窮。緣無有兩點相隨。而其間無中處故。此理形性學明證之。論屬分者亦然。試驗于何形體者之連動。蓋形體之離此就彼。必以時而動。而其動之時。不能指爲兩今。而謂形體不就某某所也。設謂兩今。則必在此之一所。靜息不動而後可。蓋靜非他。乃于今于先在此之一處耳。然

今初至于今末。既間。今于無窮。則形體自動之初處。至止動之終處。其間亦必間中處于無窮也。此理舉目可見。置形體一尺。而所經之路二尺。必也始動處爲一尺。而止動處又爲一尺。則始動之時。勢必逐漸離第一尺。而就次尺矣。是故就一尺剖析若干。中處隨而加棄若干。蓋任指第一尺之何點。未有不爲其終者。今幾何既可剖析于無窮。而其點又可析于無窮。則兩處之間。其中處可至于無窮。何疑哉。然凡動者經此無窮中處。乃因連動而然。如中處可至于無

窮。必其連動。亦可取之于無窮也。若有動而非連者。則動之諸分。已見數。已。故凡動者非連而動。謂經諸中處。又或謂已見數中處于無窮。皆悖于理。由此則知天神凡非連而動。必不經諸凡中處矣。但夫離此界就彼界。而不經其中處。獨宜天神而不宜形體。緣形體受量而函于所。其動必須依處所之規例。故天神之體。不受量函于所。而且函所。則其就此所也。或經中處。或否。任厥意云。

駁 凡經中處。必先經處與已。均然後經處與已。大。天

神之體不容分。則所應之處惟不可分者。卽點耳。乃謂天神經中處。則其動時。必也點已見數于無窮。豈不悖于理乎。

正 天神相稱之處。非視幾何之均。乃視德能之就也。故其處也可有分。而不必其常屬點也。卽可分之中處。亦可至于無窮。然惟因連動所經。則然。義見本疏。

駁 天神之體。較靈魂之體。爲更純。靈魂思想。自甲界至乙界。可不經中處。如在京師徑想江南。而不想山東在其間。則天神自甲界至乙界。不經中處。必尤易

易矣。

正 天神動時。其體實至多所。靈魂之體。則不否。蓋非靈魂至所想之所。乃所想之所在靈魂。故不同。

駁 疏云。天神任意經中處與否。駁之曰。必經中處。不由厥意也。何故。蓋天神離甲就乙。其在乙時非動也。乃已動也。夫動時在先于已動。則必在何所動矣。然而在所離之界不動。則豈非在中處動乎。是故必須經中處。非任厥意也。

正 在屬連之動。已動非動之分乃其界也。故動時在

先于巳動。此動必須經中處矣。若論不屬連之動。巳動固屬其分。如一者屬數之分然。故自甲至乙之先後。雖無中處而成此動焉。

天神之遷動在俄頃否。三章

聖多瑪云。凡變動有先後。變動之先後。就時而數。則凡動在時矣。天神之動。既有先後。不免在時。則不在俄頃。

說 有謂天神之遷動在俄頃。葢云。凡神動離甲就乙。前全時在甲。而彼時之末頃在乙。在甲在乙之間。必

不須有所隔。如時者。與時者之界無所隔然。若論時兩頃之間必然間時。是謂不能指其在甲之末頃也。如日之照。不能指氣有暗之末頃。然能指其有光之初頃。如此。則日之照謂之屬俄頃之動也。此說無所容于此。何則。試驗于靜。蓋靜云者。令物之于今無所異于先。故靜在初今中今末今。恒一焉。如謂在甲界時靜。而彼時之末頃在乙界。未之前間。至動則不然。令物之今必異于先。故動之勢態恒不一者。則其末頃必得先所無之模也。蓋動時每頃。其勢既常不一。

是以諸凡屬頃俄之動。乃連動之界。如日之照形體。施光于所動者之界。然至論天神屬所之動。則非屬連也。動者之界。乃由自而不繫關于他動者。故不能云。天神以前全時在所。而末頃在他所。必須指爲在前所之末頃焉。然凡有相隨輪流之多頃。則必有時。緣時非他。乃屬動先後之數。故由此觀之。天神之動。不在俄頃而在時矣。天神之動。有屬連。有不屬連。如前章已明。屬連動。在于屬連時。不屬連動。在于不屬連時。形性學云。屬連時由屬連動。是也。但須知夫時

或屬連。或不屬連。于彼量天動與量由天動。屬變易之形物者之時不一。緣天神之動不屬關天之動故。

駁 施動之德愈強。而受動能阻之德愈弱。其動愈速也。凡動形物之德。較天神自動之德。必尤弱而容比例焉。緣兩動之比例。此速于彼者。由此之容時少于彼故。然少時多時之殊。必容比例。而天神遷動之速。則無所容比例。以此知形物之動在時也。而天神之動在俄頃也。

正 論天神不屬連之動。則無所容比例于彼量形物

之動者之時也。葢彼時屬連。故不同類。論天神屬連之動。則有比例。非因施動而受動之比例。惟因受動者之有大小耳。故天神之連動。非因本能之或多或寡。惟其所欲各有定限焉。

駁 天神之動。較形物之變動。更純。形物之變動。有屬頃。如日之照。目照屬頃。其故有二。一非屬先後。如火之熱物。一非先照近後照遠。近遠一時照矣。則謂天神之動在俄頃。不尤宜哉。

正 日之照。乃動之界。又屬變易。非屬所之變易。可以

臆其光先照近後照遠也。近遠一時照矣。天神之動。乃屬所之動。而非動之界。故不可以此比儗。

駁 謂天神離甲就乙。須時而動乎。則彼時之末頃在乙也。而以前時或近在切前之所。即甲或分在甲分在乙。若云分在甲分在乙是天神之體屬分也。于理乖甚。則須云。以前時在甲。前時在甲。則靜于甲矣。緣靜非他。乃今與先恒一故。據此。則天神之動在俄頃必矣。

正 論天神之動。就屬連者。此駁乃有所據。然天神之

動有不連者。則甲頃在此所。乙頃在他所。而其間無所容時。此何傷乎。至論屬連者。天神在末頃之前時。必易無窮之所也。如前章已明。但分在屬連之甲所。分在乙所。非因其體屬分。乃因施其能于甲之先所之分。與乙之後所之分也。如本論一章已明。

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

超性學要

論天神

卷之十二

11. Volum.
Tom: 2. C. D. Th: de
Angelis. C. 34.

超性學要卷之十二　論天神

天神之知識論第五

前既論凡係天神之體者。今當論其知識。矣。其論有四。一天神知識之能。二天神知識之由。三天神所知之事。四天神知識之如何。

天神之知識即其性否。一章

聖多瑪云。物之作用視其性。較有者之視其性。其殊尤甚。受造無一物其有與性爲一者。惟天主爲然。則天神之知識。知識乃天神之作用與凡受造之作用。非其性。明

矣。

流 天神與凡受造之物。其作用未有與其性一者也。蓋作用爲德能之現。如有乃性之現然。知識乃明達之現。知有乃性之現有。非至純有。而謂其作用與有卽其性。于理則悖矣。夫惟天主爲至純現有。故惟天主之作用與有。乃卽其性。而要不可以論天神也。天神雖不從質模之合。必容屬能屬現之湊合。又設使天神之知與其性爲一。則其知爲自在。則天神之知。無別于天主之體。則甲神與乙神無所別。而知識之中。無少精多精之殊。悉爲同等。若然豈不

悖于理甚哉何謂天神之知爲自在。葢自在之知。不能有多。惟一耳。如脫也者惟一。不能有多然。白物雖可有多。如白馬白人等。若白也者于馬與人。與凡有白者。則惟一耳。何謂天神之知。無別于天主之體。葢天主體乃自在之知。而今天神之知亦自在。則于主體何別乎。何謂甲神與乙神無別。而知識之中無少精多精之殊。悉爲同等。葢知識少精多精之殊。由于知識之通各異也。知識既爲自在。則無多。惟一耳安容差等哉。審此。則知天神之知識非其性矣。

駁天神之明達。較人之作明悟。作明悟受明悟之解。見四卷十四論一章。尤貴且純。魂論云。作明悟之體。即其作用也。何況天神之作用。即知識。豈不更爲一于其體哉

正凡謂作明悟。即其作用。與明悟爲一。非謂與明悟體然爲一。惟謂偕然爲一。蓋作明悟之體屬現。故作用無不與之偕。屬能之明悟則否。緣屬能明悟無作用。惟屬現乃得其作用故。

駁物之兩界。如甲乙。設使爲一。其中處必無別于甲乙兩界也。蓋甲界離乙界。較其中之離甲乙兩界尤

遠。而今甲乙既合一。豈不其中愈一乎。凡天神自知。知者與所知者爲一。天神凡自知。明達知明達知明達。是知者與所知爲一。則知識者。既在明達與所明達之間。尤必與天神之體一矣。

過作用。如火之熱在作者與受作者間。誠然。留作用。如明司之知水之寒欲司之欲則實不在作者即明司與其界所知之物之間。惟因指之勢態。而謂在其間。實偕隨夫作者與其界之合也。明司之知某甲。合于某甲也。然而明司之作用即知識。不在明司與某甲之間。乃隨偕明司與某甲之合。蓋明司于所知之物。就其與知者合一。而知識從而隨之。爲其屬作用。別異于兩者焉。即異于明司與

所知之物

天神之知識即其有否 二章

聖第阿尼削云。天神之知之知識。即其動也。然物之本有。非其動。則天神之知識。非其有也。

疏 天神之作用。與凡受造之作用。非其有也。蓋超形性學分作用爲二。過作用一。留作用一。過作用出于外。如熱。如截。留作用不出于外。乃在于作者。如覺。如知。如欲。留作用之行爲。無所變易于外。乃全行于作者之內。過作用既出于外。則與有爲二無疑。緣作者

之本有。臆在其內。如爲之源。而其作用。則由作者出其行爲。如爲之流也。留作用本然爲無限。或直然。或因何無限。直然無限。如知向實爲知之界。欲向善爲欲之界。兩（即實即善）與有相轉。（有必善。善必有。）故知欲論本然。無物不向。（知向實。欲向善。萬物皆實皆善。就其乃有。）故知欲無物不向。故謂之直然無限也。因何無限。如知覺向凡可覺之物。如司視向凡可視之物。謂之因何無限。則留作用爲本然無限明甚。至論受造之有。則就宗與類皆限于一矣。如人。就宗限于生覺。就類限于推論。他物盡然。有限無限。明別爲二。豈可

謂知識卽其有乎。夫惟天主之有。則直然爲無限。而自含萬有焉。此第阿尼削論也。故惟天主有。卽其知卽其欲云。

駁 所以然之視所以然。如效之視效然。天神所以爲有之模。卽天神所以自知之模。天神自知因本模也則天神之知識。與其有何異哉。

正 天神之模。乃其全有之所以然。而非其全所知之所以然。緣天神非由本有而知凡所知之物故。故就具此模。乃謂此有。而其知萬物。則非就其模。乃就向

之界。即凡實凡有焉。此其模雖一。爲所以得有。而其得知者之義。則非一也。然則謂天神之知與有爲一。豈其可哉。

天神之司明與其體一否三章

聖第阿尼削云。天神分有體。有德。有用。則體德用在天神各一。

按在天神與凡在受造之物。其德非其體也。凡受造之物。德如明司其作用。如知識如前章已明。則凡受造之物。其體異于其德矣。蓋就作用之異。本德亦異

緣本作用隨對本德能故。然而作用與有非一。有者視體。作用視德。則體與德殊別也。然則天神之司明與其體非一明矣。

駁 第阿尼削常稱天神爲明達爲靈。則天神之明達。與其體一也。

正 第阿尼削稱天神明達爲靈。緣天神之知全屬靈。異乎人之知分屬靈分屬覺故。

駁 天神之司明。如非其體。則屬依賴也。緣依賴之謂。因在體之外故。然而波厄爵云。純模不能爲物底。司明

云爲依賴。則賴天神之模爲其底。將謂天神非純模乎。則悖前論。故必須云。天神之司明卽其體。而後可。

【正】屬純現有之純模。模不能爲依賴之底。良然。緣底之視依賴。如屬能之視屬現有故。波厄爵云。純模不能爲物底。指屬純現有之純模而言。卽天主。非屬純現有之純模。卽天神。則不然。其有非卽其性。乃視其有如屬能視屬現然。是爲依賴之底。云何不可。葢依賴有二。一係于本模而隨類者。一係于特一而不隨全類者。此係于特一之依賴。乃隨質者之依賴。緣質

爲特一之始故。隨類者之依賴。如論人類知欲覺凡等。隨質者依賴。如黑白大小等。

謂天神爲純模。指屬質之純。即爲模而無質。非指屬能之純。以故雖無隨質之依賴。而有隨類之依賴也

駁 奧定云。天主造天神近巳。造元質近無。則天神較元質爲更純。然而元質固即其能。天神何獨不然乎。

正 元質之能。向屬體之有也。元質謂之能。因無屬體之模。天神之能。向屬依賴之有。烏得同。

天神有作明司受明司否 四章

解 此題義詳靈魂論。靈魂具有所以知物者兩能。一

謂之作。即作明悟。一謂之能。即受明悟。其解具于論天主知者。見四卷十試如見一白者。彼白射象以即四論一章人目。人目受之。作一見彼白者之用。從此見用。旋即發一白象。以通總知之竅。俾受知焉。從此又轉一象入形想識。以作明識其白之用也。而此識用。又宜遍生一象。以成明悟本用。但緣識屬于形。其所出之象亦屬有形。明悟不能以其純德。受彼有形之象。于是乃有作明悟之妙用。助其形想。以其作夫表彼白者之神像。而後受明悟者。乃得憑此神像。以發明曉暢

彼自者之用也。今本題則問天神之明達。分作明受明乎。

聖多瑪云。作明悟。受明悟。係于形想識。靈魂論云。形想識之視受明悟。如五色之視司視。而視作明悟。如五色之視光。凡視司見某光。令五色顯以啓吾目之功。故比之作明悟作萬像以啓吾明悟之功。視司受五色之像而見某。因五色也。故比之受明悟受其像而悟其理也。天神不容形想識。屬無形故則安容作明受明哉。

[illegible]在吾人所以須受明悟者。因人非常現知。未現之前。須能知之德出于其能。乃得現知。此德謂之受明

悟也。所以須作明悟者。蓋所知之物之公性。其在明悟之外。非屬無形與現知。惟屬能知耳。故須有令之屬現知者之德。此謂作明悟。如人之公性。馬之公性。現在必著形。惟因明悟之功而屬無形耳。明悟欲知其公性。乃脫于人于馬。是須作明悟令之現知也。天神無須此明司之兩能也。就其但以本性所能知之物。未嘗屬能知。就其所知之物。又未常能知。乃嘗屬現之物也。緣天神首先所知。乃不落形之物故。見後六論二章故謂天神有作明受明。惟因同名耳。何得有同義哉。

駁 靈魂論云。受本然係受明悟。施本然係作明悟。天

神受照于其在上之神。而施照于其在下之神。見十三卷

十四論一章 則天神有作明受明也。

正 施照他靈者非係于作明司。惟施照屬能知之物。因脫于形。令之屬現知。乃係于作明司。受明司係屬能。惟因本性。可知或現知之物耳。故天神之照他天神。非係于作明司。而受照就超性之物。亦非係于受明司。因此或稱謂作明受明。同名之稱。非同義之稱也。

天神獨有明達之知否 五章

聖厄峩畧曰。人知覺與禽獸同。知識與天神同。

疏 靈魂具有兩德。其一德之作用由形司施。而屬形體之何分。如見由司視。聞由司聽。其一德之作用非由形司施。如明如欲等。非屬形體之何分。前論已明。見二論一章

天神之締結形體。非性然。故論靈魂之德係天神者。惟係于明欲二司之德而已。註理學者云。神體者。惟具明欲二能耳。論寰宇之序亦然。寰宇之下分。純屬形而不靈。如四行鳥獸等中分。兼屬形與屬神而靈。如人身屬形靈魂屬神上分。則宜純屬神而靈。理所宜然。以故

天神謂之明達。謂之靈也。

駁 奥定云。天神有命。所以知與覺。則天神有覺德也。意西多云。天神試驗而知多物。試驗依超形性學。成于多記含。則天神具記含。記含屬形司。詳靈魂論。第阿尼削云。邪神具邪形想識。則天神亦然。緣邪魔與天神同一性故。據以上論。則謂天神獨有明達之知。未然也。

正 以上諸論。皆借言寓言也。論覺。凡司覺之覺物。則畜本所覺者之屬識。如明司之畜所知之臆。俗謂之知覺。是也。試驗歸于天神者。就其所試之物。而非就

其所以知之德。我等凡知覺各各特一。則謂之試驗。天神雖知特一者。見後八論二章而非由知覺。記含在天神之明司。與定以爲然。然非屬覺魂之分也。形想識謂在邪神。邪神因其就致用之據意。誤于知眞善耳。緣我等誤。本然由形想識以物像爲眞物故。如夢者顚者皆然。然則謂天神不獨有明達。無乃謬乎。

天神知物之由論第六

天神知萬物由其體否 一章

聖第阿尼削云。天神受照。由物之理。則天神之知。由

于物之理。而非由其體。

疏 彼所以明司知物者。視明司如其模然。緣作者所以行爲因模故。但欲德之容全滿。必須包含諸凡容德所能及者之模也。比如屬朽之物。無有全滿質者容模之德。葢質者之容所能及。較此模彼模。所含爲更多。而屬朽之物。安得而滿之。質能容萬萬模。不能以此模彼模滿全之。今天神明德之容。無物不包。緣明司之界。卽凡有卽凡實故。而天神之體。旣限于某宗某類。豈能包萬有哉。包萬有者。惟天主之體則然。緣天主之體無限。包

含萬有備全故。故惟天主由本體知萬物。而天神則否。其知萬有也。必須受成于何物之像焉。

駁 凡物受函于某。則在于某因某之勢態。如氷在圓器。氷亦圓在方水亦方。天神屬靈性之體。則凡物在天神。必因屬知識之勢也。然天神之體無物不包。此必宜之通然。凡有物上下共者。在上則宜之本然。在下則宜之通然。如爲有者。天主與受造之物共之。宜天主則本然。宜受造之物則通然。緣天主本然爲有。受造之物通然故。故第阿尼削云。天主聚萬物。合在于萬物。即無一物不包。萬物之性。或本然。或通然。今天神既含萬物。

而萬物在天神。因屬知之勢。則天神知物由本體。明矣。

凡在天神之下。與凡其上。必在于天神之體。然非全然在。亦非就各物之理而在也。緣天神之有乃限。而就本義別于他物故。萬物在天神。惟就總義云。至論在天主。則全然而就物之本義焉。緣天主乃初而公之所以然。一切凡有所具。或汎然或切然。無非從始焉者故。故天主就物所以能知之切義。由本體知之。天神惟有汎然之義云爾。

天神知物受物像否 一一章

聖第阿尼削云。天神知天主。非由屬分與屬覺之物。

疏 天神知物者之像。非受于物。乃本然自有也。今且論神體之別之序。蓋由形體之別之序而推知之。上品形體。如九重天本然具質。全成于其模。諸天之質無所希。乃滿于天之本模。下品形體不然。其質不全成于模。時受此模。時受彼模。不一。時爲木底。時爲火底等。推論神體亦然。下品神體。如人之靈魂。其明司非本然全備。遍接而受成于物之靈像。上品神體。如天神。其明達備全。乃本然具有物

之靈像。可以知諸凡不越本性之物焉。試觀有者之勢態。則此理益明。蓋下品神體。就其爲形體之模。其有邇形體。故因其有之勢態。宜由形體而受其靈成。使非由形物受成。何爲締結形物乎。若上品神體。則絕無所膠于形軀。不屬夫質。而爲自在之靈物矣。故初受造。偕其靈性。稟有物之靈像也。奥定云。在天神下。一切受造者。先在靈性之知。即天神然後在于本有。天主造物。先造天神。賦以萬物之像。令可以知萬物。故奥定云然。

凡所知者。必有其想在明司。乃得知焉。想在明司。

或屬則而爲物之所以然。或屬像而由物受成。據此則凡知者之知。或爲物見知者之所以然。或由物受成矣。然惟天主之知。爲萬有之所以然。非所以語天神。則天神知物者之識像。固于所知之物受成矣。

正 受造之像。在天神之明達。非受于受造之物。乃受于天主。爲萬受造之所以然。首先具備萬物之像焉。

[奥定論此有云。卽如受造之則。爲天主所以造物者。先在天主。矣在于見造之物。審此。則是知物之知。先在神體。卽天神而後隨而在物。可知矣。

駁 天神知物之光。較靈魂作明悟之光。猶強作明悟之光。能脫靈像于形想。豈天神明達之光。不能脫像于屬覺之物乎。則天神所以知物之像。謂由于物。何不可也。

正 由甲界至乙界。必經其中。于物受像而不由其情勢。是由甲至乙而不經其中也。悖于理矣。蓋模之在形想識。模在形想識無質而不由屬質之情。要必在兩物間。即一在明司之模。非屬質之情。是也。以故。天神之明達任強。非先命屬質之模歸于形想之模。必不能

令之屬靈物。然天神無形想識。如前論已明。見五章則何能歸之爲靈物乎。且即使天神能脫靈像于屬質之物。亦不須脫。緣性自有物之靈像故。

駁 謂天神知物之像原在其明達。而不受于物。則物在遐在邇。一切皆在天神之知前。緣明司之知邇而不知遐。由受像于形物在邇故。準此則天神不須遷動矣。而其遷動。豈非徒然乎。

正 物之在遐在邇。天神無不知之。然其遷動。亦非徒然。蓋其遷動。非爲知物。惟因有所爲于物故。

上品天神所因知物之像視下品尤公否三章

尤公者謂尤能陳多物也

聖第阿尼削云。上品天神。較下品者。通物之知愈公。又所以然書曰。上品天神具模。即所以知物之模愈公。

疏物之所以愈高。因愈通且愈省一元初者。即天主也。天主以至純之知。及以至上知之勢知物。受造靈性少純。而因少公之勢知物。故天主凡以一純知知之者。受造之明司。則須加多知識焉。而明司愈下。其加知識愈多。由此則知就受造者論。天神之品愈高。

其明達所用知物之像愈少而愈公包含多物矣試驗人明司少聰者須一一解之多聰人則由一可以知三或知十也

駁 公卽脫于多特一者如生覺在人在馬在牛等脫于人馬牛等卽公也天神之知非由脫于物之像緣自有本像故則天神用知物之像不得少公多公

正 公脫于物者惟彼由物受像之明司則然若知物而不受像于物者明司則否其所知之公非屬脫于物乃可謂在物之預先或就所以然之序如物之公

理在天主明照。或就生然之序。如物之公理在天神之明達然。

駁 知物就總知。必少精于知物就特知。蓋公知在能德與作用之間。上品天神所用知物之像。較下品天神尤公。則下品天神之知。較上品之知更精矣。豈其然哉

正 總知之謂有二。一就所知之物。即但知物之公性耳。此知固少精也。蓋惟知人有生覺。而不知他情。知人不全矣。一就所以知物者之由。此知則尤精。蓋彼

因公由能知物者之本情之知。較彼不因公由而知之知尤精也。此如人爲有。爲生覺。爲推論。爲能笑。爲黑白。等情。由各像而知。不如一公像徑知爲有推論能笑等。

駁 此之一物。不能爲多物之本義也。謂上品天神。由一公像知多異之物。而下品天神。則由多像知之。則上品天神。不能具物之本義。此豈宜然哉。

正 此之同類之一物。不能爲物之本義。誠然。若超物類而上之。則何不可。如人具有公智。就諸德之作用。亦具彼在獅之智。就大志量之作用。亦具彼在狐之

智。就謹慎之作用之本義與肖也。天主亦然。本妙具有萬物之本義。所以就各物之本義。而各物肖之。至論在天神之明達公像。超上多物。則從而得多異物之本知。必矣。

天神知識之物論第七

承前。當論天神所知識之物。首論其知非屬質者。次論其知有質者。

天神自知否 一章

附 天神自知無疑。所疑者天神自知之勢。即自知由

本體乎。由物之像乎。

聖奧定云。天神已堅振。卽已受眞實之光自知矣。

疏 天神由本體而自知矣。蓋在于作者作用。明司之知物與過于外者作用。其界勢各異。過于外之作用。其界卽作用所至之質。岐別于作者。如受熱者岐別于作熱。受造者岐別于造者。在于作者作用。以達其用。必須合于其界。如欲達覺作用。或欲視石。必須石合于司視。合因其像故以司視視所視之物。以達其作用。猶作者之視模。爲作用之始。比如熱乃火所以熱物之模

始。而物之像乃目所以視物之模始也。然而物之像有在司知而但屬能者。是知者。但屬能耳。欲屬現知。必須司知者出于其能而達作用。是動也。若夫自作用具其像。自可因像得知。而又何易動與受之有乎。我明悟以能知而現知。必易動。緣自不具物之像。乃受于物故。天神之明達。既原自有物之像。而不受于物。故現知無易動。緣物動以得所無。既自常有。即不須動矣。由此觀之。凡動于所知之物。非係于知者。就其爲知者。惟因其屬能知者耳。至于模之在物。或爲依賴。或爲自在。皆不礙其爲作用之始。如熱。即使爲自在而非依賴者。必不因而

熱物加少也。是故靈性中有自在之靈模。固必自知。天神既屬無形。則屬自在之靈模。因而屬現知。而現知正因其模。即因其體自知固矣。據以上論則知明司知某。但須某合于明司。而爲其知識之模始而已。若動明司與否。屬依賴乎。與自在乎。此則無拘。

駁 天神屬特一之體也。非特一者。何能行爲。緣行爲者惟特一故。然而特一又非屬知。行爲惟特一。特一非屬知。理學通論也。則天神何能自知乎。

正 屬形特一不屬知。非因特一之義。惟因特一之始。即質。若有不屬質而自在之特一如天神。其爲現知

何傷乎。

駁 明司必動于所知之物。靈魂論云。知識屬受。夫已動于已。已受于未之前聞。則天神不能自知也。

正 動與受之宜明司。就其屬能。天神自知不屬能。緣屬明司留之作用。與在形物過于他之作用。非一故。

天神知他天神否 二章

所以然書曰。凡屬靈之體。必知不屬壞之物。

疏 天神知他天神。因受造始。稟萬物之理。在于各神之明達也。夫物者。有屬性之本有。即物所以現在。有

屬知之有。即物所以見知。聖與定云。天主化生萬物之初。生萬物之性。在于物者。又生萬物之理。在于天神之明達。由此。則知天主造物之始。造屬形與不屬形之萬像。而賦之于天神之明達矣。但須知天主于各天神。賦本像之理。就屬性之本有。兼就屬知之有。可以自在而自知。若論他物。惟賦物像之理。惟就屬知之有。即賦萬物之理。惟可以知屬形與不屬形之萬物云。

亞利于靈魂論云。設使人之明司。具有覺物之性

在明悟彼屬覺之性則能阻明司知他物者是惟知彼屬覺之性而已如眸子設具何色在其內如紅色則不復能視他惟視物有紅色而已今人之明悟視有形者與天神之明達視無形者同理然天神既有他天神之性在其明達如係甲神之性則惟知甲神而已則何能知乙丙他天神哉

正 天神之性互相爲異惟因少精多精之殊如前論已明見十一卷一論四章蓋上品與下品天神性固相近也而其互別者惟因美成之差等各異是甲神之性在天

神之明達。豈能阻知乙丙等天神哉。

駁 所以然書有云。凡神知在巳之上。即天主就其受造于彼故。知巳之下。就其爲彼所以然故。天神非爲他天神之所以然。則焉知他天神乎。

正 天神知他天神。非就受造與授造之義。惟因受造與授造者相肖之義。故在天神若有相肖。而無受授之義。天神尚知他天神也。

駁 甲神知乙神。不能謂由甲神之體益物之知。由于肖。而甲神之體。肖乙神之體。惟就屬宗。天神類各異。惟因宗而肖。

如前論已明。一卷第一論四章然而知就屬宗。泛知。非切知也。又不能謂甲神知乙神。由乙神之體。緣明司之所以知。在明司之內故。又不得謂甲神知乙神由像。蓋彼像不異于乙神。緣兩即神與像皆無形故。則天神知他天神。似無有知之之道也。

正 甲天神知乙天神。由乙天神之像。在甲天神之明達。此像則別于乙天神也。乙天神之像肖乙天神。非因屬形與無屬形之有。惟因屬性與屬在明司之有。蓋天神乃自在。屬性然之模。而其在甲天神之像。非

屬性然在甲天神。惟有可知之有而已。如彩色之像在垣壁。則性然。在垣與目之間。則非性然。惟因其像耳。如目見垣。垣發其模至目。其間有氣。載其模至目。在垣之模。性然有也。氣載之模。非性然有。惟因其像。

駁 甲神知乙神。或因借神受造之像。或因受得于物之像。不能謂因借神受之像。蓋設使天主新造一天神。則現在之諸神。不能知此新受造之神。緣原無其像故。又不得謂知之由得于物之像。蓋上品天神。必無所受于下品。則不能知下品天神。則天神知他天

神勢似所不能也。

正 天主造各受造之物。必相稱于所預定之寰宇。故若天主預定造天神。而造物之性多于現在。則于天神之明達。必賦之以物之多靈像。如制士預定造房尤大。必造其基尤大也。夫造物者加一受造于寰宇。與加一物像在于天神之明達。蓋同一理焉。

天神由本性之能知天主否 三章

聖多瑪云。天神之知物之能。視人尤強。但人因本性之能。能知天主。經曰。天主之理顯于彼。即學士。蓋學士以受造推

知造物者。往往而有。何況天神哉。

疏 天神由本性畧知天主。可矣。葢知物之勢有三。一。知物者。就物之現體在知者。如有人見光在目然。天神之自知則然。此上知也。二。就本有之像現在司知者。如目之見石。就石所發之像。此中知也。三。就物之像。非直切受于所知之物。乃由于反發之像。如見人在鏡然。此下知也。以上知之勢知天主。惟天主則然。受造之物知以本性之力。則不能。如前論已明。見三卷十

論四章 以下知之勢知天主。我人則然。葢人惟因受造

之物反發之像知天主。經曰。天主之之不見。由識受造而得見焉。故人見天主。謂之見于鏡然。以中知之勢見天主。天神則然。蓋天主之像。既本然印在于天神之性。則天神知天主。必就其爲主像也。但由此像。不能得見天主本體。緣受造之像。不足陳天主本玅故。以故。天神之知天主。雖在由本體與由反像之間。而要于由反像爲尤近。緣天神之體如鏡然。反照天主之像故。

敵 天主之深妙。遙隔天神之明達于無窮。無窮之遙。

何由知及之乎。故謂天神以本性之明明天主。殆于不可。

正 正因天神之明之體。與天主之體。相距于無窮。故天神不能以其明達全括天主。亦不能由本性之明明天主之深妙。但不得因而謂不能畧知天主。葢如天主距天神于無窮。即天主自知之知。亦距天神知天主之知于無窮也。

駁 經曰。今即今世吾見于鏡。于寓言。後即天國乃面見。準此。知天主勢有二。一見于其本然。所謂面見。二見于

受造之像所謂于鏡見也。論面見。天神由本性。必不能知天主于其本然。論于鏡見。亦非天神所宜有。第阿尼削云。天神不受知于屬覺之物。則是不能以本性知天主也。

正 天神之見天主。在兩見之間。然由鏡見之說更近。如本疏已明。

天神知有質之物論第八

天神知有質之物否 一章

聖多瑪云。下能所能。上能能之。下能。即人之明司。能

知有質之物。則上能。即天神之明達。豈不能知之。

論屬上之物。在于下物者。必爲下物中之精美。在下屬闕。且多分。且殊異。在上則超然。且純。且全。此寰宇之序宜然哉。第阿尼削云。物在于至上。即天主。必超然而就天主純一之勢也。乃天神就本性在受造中。愈近愈肖天主。故天神通天主之美好。尤勝尤精。亦第阿尼削論也。是故。凡屬質之物在天神。較在于本有。必少分。必少質也。然較在天主。則猶爲多異而欠闕焉。但物之在于某甲。必以某甲之勢。天神就本性

屬靈。則凡屬質之物在天神。必以屬靈。即以屬知之勢矣。故如天主就本體不容靈像知物。天神就靈像在其明達知之。

駁 見知者。乃知者之成也。有質之物。在天神下。安能爲天神之成哉。

正 見知者爲知者之成。非就物之本有。乃就其靈像在明司耳。天神具物之靈像。在于其明達。因其靈像。而謂天神之明達乃成。豈不宜哉。

駁 凡在靈魂就本體者。則謂屬明司之見也。此于非

屬質之物誠然。有質之物就本體。不能在人之靈魂。與天神之明達然而知之于明司者。乃就屬形想之見。以知形物之肖。或就屬知覺之見。以知覺形物耳。天神無容屬形想與知覺之見。惟容屬明司之見。則云天神知形物。不可。

司覺不能知物之本有。惟知外依賴耳。形想識亦然。惟知形物之肖耳。獨明司知物之本有。靈魂論云。明司之界。乃物之本有。是也。明司之于物本體之知。必無悞。如司覺之于屬在知覺界內者。亦必無悞。凡

屬形之物體。在于人與天神之明司。如見知者在于知者然。即就其像。非就本體也。但物在明司。既因其像。并因其體者。亦有之。然因兩應而謂之屬明司之見也。

駁 于有質之物。不能現知。現知必因覺司。或因形想識也。然此二者。天神所不容。則天神無由知形物也。

正 若天神受形物之像。由于形物者。則現知必須脫形。使之屬現知之物也。如人之明司然。乃天神不受形物之像。自備萬物之像。由此以知有形之物。則何

不可之有。

天神知特一否 二章

經 曰。天主命厥神護守爾。詳見十四卷二十論一章 天神護守各人。則知各人也。是則知特一也。

疏 有謂天神絕不知特一者。此說悖性天兩學。悖天學者。蓋寰宇之下物。屬天神宰治。經論天神曰。皆爲承使者神。若云不知特一。則何能預圖寰宇中所行爲乎。緣行爲係于特一。理學通論也。悖性學者。蓋性學以諸天之動。由天神因明欲而動也。又有準此論

而謂天神之知特一固矣然知之在于公所以然爲凡諸私效之所歸者如星家預知某交食在于其公所以然即天之動此說亦不免前謬蓋知特一于公所以然非知特一就特一之義即就在此所此時星家由天之交動推知未來交食是知之汎然非知之切然而就其在此所此時欲知之而就在此所此時惟由覺知而然預圖宰治施動係于特一者皆就此所此時也故宜立論異于前說曰如我人因知物者各異德知諸物各倫也因明司知屬宗與屬無形因覺司知

特一與屬形。天神則以一明司之德。兼知兩者。蓋物者愈上。其德能愈合一。而所及愈多。萬物之序宜然。不觀人公司覺總識以一德能。兼知外五官能知覺與不能知之者。如白如甘等殊別乎。今天神性序。既在人類之上。乃云人類以何能有所知。而爲天神所不知。豈其可哉。即云人能知不合者。不合必有彼此。即特一天神不能知之。亞利于靈魂學。亦以爲不可也。今論天神知特一之勢。須知天主造物。在于其本性。兼在于天神之明達。乃造物非獨就公性。又就物之特一之

始。緣天主就質。亦就模。爲其全體之所以然故。天主即就其造物。因而知物。葢天主之知。乃物之所以然也。今如天主就本妙所以造萬有者。爲萬有之省。因而知萬有。不但就公性。而且又就特一乎。天神亦然。因具萬有之像。預在于其明達。故其知萬有。非獨就公性。且又就特一。緣萬物多異之像。在于天神之明達。有何肖惟一惟純天主與妙故。

亞利云特一者之知。係于知覺。公者之知。係于明司。天神惟容明司而無知覺。則天神不能知特一之

物也。

亞 亞利惟指人明司而言。葢人明司之知物。莫非脫也。脫于屬質之情。卽成公焉。要非所論于天神之知物也。

駁 知者必有所省于所知之物也。天神無所省于特一者。葢特一之始是質。而天神不容質。則天神何以知特一哉。

亞 天神之省屬質之物。非就天神之本性。如甲省乙。因有所似。或宗。或類。或依賴也。乃如上之省下。猶夫

太陽之肖火焉。夫天主之本妙。謂之萬物之肖。就模。亦就質。正指此義。即萬物所包含。預具在天主。如其所以然然。天神之有明達之像。亦謂物之肖。兼就物之模與質。亦指此義。

駁 天神知特一者。或由特一之像。或由公像也。然非由特一之像。蓋特一既至于無窮。其像亦至于無窮。又非由公像。蓋公不足以知特一。就特一之義。緣于公知特一。非現知。乃能知也。然則何由知特一哉。

正 天神之知特一。由公模也。公模者。乃物之像。就公

有之始。亦就特一之始。然而天神能以一公像知多物。前論已明。見六論三章

天神知未來否 三章

日。預告未來。乃知爾是天主。則知未來者。獨宜天主。天神何能知之。

知未來者有二。一知于其所以然。一知于本有。知于所以然。或由于固然所以然未來。其知必確。如知明日太陽出等。或由于屢然所以然未來。其知非確。乃屬忖度。如醫者預知病人將好。此忖度。以知未來

之勢。天神較我等尤精。緣天神知物之所以然。較吾人尤公尤精故。如醫愈知病之所以然。必將忖度病勢愈近。或由于希然之所以然。如凡偶然之未來。此等未來。絕不能知之。知未來者由于本體。是知獨宜天主。天主不但知由于屢然與固然。且又于希然知偶然之未來也。緣天主知萬物在于厥常（天主之常）故。天主之常。既爲純體。則包含諸時。能以一見見一切所行。在于全時。已往。現在。將來。悉在其見前焉。又知物在于其本有。如前論天主之知已明。（見四卷十三論七八九章）至

論天神之明達。與凡受造之明司。皆不及天主之常。故謂受造之明司。知未來于其本有。斷不然也。

駁 天神之知。較人之知尤強。人多有知未來者。何況天神哉。

正 人之知未來。惟在于其所以然。或因天主之默示。此等未來之知。天神較人尤強。然豈因此而謂天神能知諸凡未來之勢哉。

駁 屬今。屬未來。乃時者所以分別之殊也。天神之明達在諸時之上。所以然書比天神于常。即悠是也。則

已有將有。在天神之明達無所異。知之必矣。

【疑】天神之明達。雖超彼量形動之時。必不免具有量明達之內臆之時。而就其先後也。天神之臆。若非在一時。必有先後。因謂有[illegible]時也。與定云。天主因時而動受造之靈體。即天神正指此義。夫天神之明達。既有先後。則豈一切時在其見前哉。

【駁】天神之知物。不受物之像。乃自有物之公像。然公像之視已有。將有無拘。則是已有將有。皆在其見前矣。

正 天神知物之像。雖視已有。今有。將有。維均。然已有今有將有之視彼像。則非均。今有現然其性。所以肖彼在于天神明達者之像。因而得見知。未來者尚未得其性。其所肖其像者。即因彼像耳。何得見知哉。

駁 離就時之視未來。猶夫離就所之視遠者。天神必知離就所者之物。則豈不知離就時者之物哉。

正 離就所之物。現在而爲某物。厥像無遠近。皆在天神之明達。離就時者之物。則不然矣。如本疏已明。

天神知人心之臆否 四章

經 曰。人之心惡而不可測。有誰知之乎。余天主爲主測心云云由此則知人心之臆獨宜天主。非天神所能也。

疏 知人心之私有二。一于其本有。知于其效。一于其效。非獨天神能知之。人亦能知之。即其效愈密。則其知愈銳。人之意旨。所以見知于人者。不但由外作用。且又由容貌有變。如醫者由何脉。知人何情。天神及邪魔之見。較人更精。其知形體之密變愈銳也。所謂知于其本有者。夫人心之私。在于明欲二司。此惟天

主知之、葢靈性之欲。惟屬于天主治下。而惟天主施爲于彼。緣天主爲靈性之首界。即終向故。詳後論 故但或係于欲德。或在于欲德。獨天主知之。夫人思想某甲。與欲某甲。惟係于人之欲耳。葢明悟既具有知。與物之靈像。用之與否。任厥意。經目。係于人者。惟在于人者人之神知之而已。

駁 依聖厄峩畧。人在天國復活後。互相知如自知然。復活見三大支終段經論人復活之後。日。將肖天神。準此。則天神知心思。

正 人不知他人之心。其阻有二。一形質之粗。一欲德之緘其心事。形質之粗。天神本無。而人身復活後。亦去此累。誠可謂相肖也。然欲德之緘。人復活後尚存。而天神則現有之。其謂人在天國互相知者。蓋謂在天聖人形體之光。所以顯示各得之聖寵與永福。因而謂互相知耳。

駁 形狀之視形體。如靈像之視明司。同理。見形體。則並見其形狀。見靈體。則並見凡在于靈體之像也。天神既見他天神與人之靈魂。則謂知人之心。與他天

神之臆。何不可之有。

正 天神雖見他天神之靈像。非因而知其思想也。蓋甲天神。惟知乙天神之有像。而不知乙天神如何現用其像。則何能知其內臆哉。

反 凡在于明司。較在於形想識者。更肖天神。緣在明司屬現知。而在形想識屬能知故。在形想識者。天神能知之。如知凡形物。蓋形想識屬形物之司故。則似亦能知凡在明司者矣。

正 屬知覺之欲。非其作用之主。惟從屬靈與屬形之

引動而動焉。天神既知形物並其緣引。則因此而知所在于禽獸。及所在于人之形想識也。但知之惟就覺欲之動。由于形物之動耳。若覺欲之動由于欲德。與理之所指。則天神豈能知知覺之動。與人形想識之所臆哉。亞利云。靈魂之下分。頗通物理。而聽愛欲之命。如承命者聽施命者然。故天神雖知凡所在于覺欲。與在人之形想識者。非因而并知所在于愛欲。葢明愛二司。不但不屬于覺欲與形想識之下司。而且用覺欲與形想識。任欲德之主制云。

天神知聖寵之奧義即凡係于超性者否 五章

聖第阿尼削日。聖經引天神問救世者。而學其所行。爲我人。救世者則親訓之。由此觀之。天神凡係于聖寵之事。一切不知也。救世之事係聖寵如其知之。傅待問而學之乎。

疏 天神具有二知。一性然知。所以就本體。及就本有之像知物。就此知。天神則不能知凡係于聖寵之奧義。聖寵惟係于天主欲而已。蓋天神既不能知心思由于欲。何況獨係于天主之旨哉。經曰。係于人者。惟

在于人者神知之。而係于天主者。惟天主神知之。一超性知。即享永福之知。所以知天主。而于天主知物。因此知。天神知聖寵之奧義必然。然而非全。又非均也。此神較彼神多寡不一。惟因天主所欲示之。或多或寡而已。葆琭宗徒曰。天主已默照我等。因厥神。聖神上品之神。見天主愈精。則知其奧義愈多。而愈高。因而隨傳達于下神已。夫此奧義之知。有自受造始而得。有受造之後。就所宜各職。學之而得者。

諸奧義中。天主降生之奧妙。其首也。聖奧定謨爲

天主示之于天神。其言曰。天主降生奧理。雖從無始來。寄藏天主幽深。然未嘗不示之上品天神。葆璪宗徒曰。仁慈（即主降生）之深奧。已顯于天神。

正 知救贖之奧義。有汎。有切。就汎義衆天神受造之始。皆默照知之。緣救贖之義。爲衆天神各職之綱領故。經曰。諸承使者神。見委爲彼嗣天國者。救贖之功。正人所得以嗣天國者。故天神受造之始。領受此理也。至論救贖之切義。即就特勢。則非天神受造之始。即承其教。雖上品天神。依第阿尼削論。亦在後時。乃

有所學云。

駁 諸與玅之義。具在于天主知。天神見天主知。則豈不知聖寵之奥義哉。

正 天神雖見天主之知。非全括。是則凡容在于其知者。何得之知乎。

駁 聖第阿尼削云前知者聖人。受學于天神。然前知聖人。有知聖寵之奥義者。經曰天主非默照厥容事于其僕前知者。則無行。

正 前知者聖人。所知係于聖寵之奥。此則天神因默

照知之尤精。蓋天主之所將行救贖之理。惟默照其汎義于前知者。然而宗徒知之尤切。其知也。有前知聖人之所不及者。葆琭宗徒曰。爾等讀。方能悟予智于契利斯督之奧理。凡默啓厥聖徒者。前世無知之。雖在後之前知知之。在先者不知也。達未德前知聖王云。余知在老者之上。即在先逆知者厄峩畧聖人云。係知天主。世世漸長。

天神知物之勢論第九

天神之明達有在屬能有在屬現否一章

聖與定曰。天神已受造于天主之常。享見天主。明達之亨見。非屬能。乃屬現也。則天神之明達。不屬能矣。

疏 亞利于靈魂論云。明司屬能之謂有二。于未得知者一。已得知而不現思二。持首義。余云。天神之明達。就本性能知之物。未嘗屬能。蓋如上形體者諸天。未嘗不現具作用之德能。則天神亦未常不現具靈像之司明矣。論超性之默啓。則明達或屬能。有之。如諸天屬能。以受太陽之照然。持次義。天神就本性所知之物。謂之屬能。可。蓋非凡因本性而知之物。時時現

知。亦有時而不現知也。若論見天主。與凡見于天主之物。則未嘗屬能。必嘗現知。緣其眞福在見天主故。亞利云。眞福不在具在現用云。

願 凡願知。必屬能也。緣願在未得故。乃天神有所願。經曰。天神願覿天主。然則天神之明達未嘗不屬能矣。

願 天神之願。匪指天神未得而願之也。乃指非厭也。蓋雖嘗見天主而不厭。又一說。天神之願。因願何新默照。隨事而受于天主。

駁 所以然書曰。天神就其體之勢而知識也。乃天神體非至純。則必有何屬能。是其明達亦屬能矣。

正 在天神之體。無有無用之能。在其明達者亦然。無有無用之能也。

天神一時能並臆多物否 二章

聖奧定云。天神之明達。任厥意。一時並臆多物。甚易也。

流 論動爲一者。須其界爲一也。論作用爲一者。亦須其界爲一也。今物有視之如一。有視之如多。如屬連

者幾何。譬一尺木。視之就具多寸。則多也。不能以一作用知而覺之。視之就合一尺。則一也。而以一作用臆而覺之矣。準此。受稱者。如人與稱者。乃生覺就合于一句之兩物。我明悟以一作用而一時。並臆之。不則多者就多。豈能並臆之乎。今物之得現知。由就其像在于明司也。故凡以一靈像而得臆。則臆之如一。凡以多像而臆。則臆之如多。天神之臆物。在于天主。必臆以一靈像。即天主之體。此則一時並臆焉。與定論見天主者云。我儕思想。非屬反覆。由此至彼去來者。乃

一並知。是也。是故天神就原有之像臆物。則凡以一像而得見臆。必乃一並而得臆。凡以多像而見知。則否矣。

駁 亞利云。知則可多。臆則惟一。又臆乃屬動。未有一動止于多界者。則豈得以一臆而臆多物哉。

正 臆多就一之義。猶臆一然。論動亦然。止于多而就一之義。猶止于一然。

駁 明司凡臆物者。必受模于靈像也。如形體受模于形狀然。形體不用多形狀。則明司亦然。不能一並臆

多物。

【注】明司之受模。由所具之靈像也。故可以一靈像。一並臆多物。猶之形體者。一也。然不可以一形狀肖似多形物乎。

天神之知物推論否 三章

聖第阿尼削云。天神知識天主。非因多言。又非由宗知類。

【疏】以上諸論屢有云。論形體中天體所得之位。與靈體中天神所得之位。相類。因此。第阿尼削稱天神爲

天之明達焉。上天形物。與下天形物。殊別者。葢下天形物。因動與易而得其成全。上天形物之成全。則自受造之始得之。論人與天神亦然。下靈者人。因推論之動。即由已知而推未知。乃得眞實之知。若已知初旨。即時而知所由發于初旨者。則何用推乎。初旨如全大于其分。不俟推論而後知。是即時而達全大于其分也。上靈者天神是也。其性然初知之物。即時而知凡係于其物之知。故天神謂之明達焉。在吾人凡有即時而知之知。亦謂之明達。凡其因推論而知。則謂之推論之靈。此由明悟之光微

耳。若人得明光全滿如天神。必亦一息初旨。即時得知其所因推而得之知也。

【駁】推論非他。乃因此知彼。天神見天主。乃因天主之體知萬物。則天神推論也。

【正】推論指屬動。凡動由甲以至乙。由甲在先。至乙在後。故推論之知。由甲爲先所已知。至乙爲先所未知也。若已知甲。即知乙。如在鏡者。見物之像。並見物。此則非推論之知。天神之知物于天主。猶見物于鏡然。則何推論之有乎。

駁 下德所能。上德尤能之。人之明悟。由效知所以然。所謂推論也。則天神之明達。愈能推論。

正 天神非不知推論之理。然而不用推論也。蓋天神得物之知。非由此已知。知彼未知。即由效知所以然。或由所以然知效也。乃于此知彼。于彼知此。即于效知其所以然。或于所以然知其效云。

天神知以合以分否 四章

駁 我明悟。凡知識物爲某。如知人。乃臆生覺與推論而合之。凡非生覺與推論。與凡非宜于人者。則分離

之。此謂知以合以分云。

聖第阿尼創云。天神之明達。知係于天主之物。且純且銳。靈魂論云。純靈不分不合。則天神知識。何分合之有乎。

天神之知識。非以合以分。何則。葢設使我明悟知物之初。即時得知收例之能。必不推論。譬如明悟欲知人爲生覺。乃推而論之。凡生覺。自動。人自動。則人爲生覺。若初隱夫人。即時知收例之能。即人爲生覺。則不因其自動而推云人爲生覺。乃即時而知人爲生覺矣。又設使我明悟知受稱者之體。爲受稱。自動爲加稱。即時知凡所歸與所離。則

不以合以分矣。譬如明悟已知人。則知爲生覺。必不合生覺于人。而離凡非生覺者。蓋我明悟之臆物。不免以合以分者。由臆物初。不能即時直通其物所含之能。此由我明悟之光弱使然。乃天神明達之光較全。第阿尼削稱天神純鏡而至光焉。則天神之知物。不以推論。又不以合分。明矣。但天神雖不推論。未嘗不知推論之理。雖不合不分。未嘗不知受稱與稱者。天神乃以純知合。以無動知有動。以無質知有質者也。

靈魂論云。所臆者多。即不免有臆者之合。在天神

之明達。所臆有多。緣非一並而臆多異之物。必以多異之像而臆之故。則不免有合與分。

非凡臆者多即成合。惟彼歸于某或離于某之多。則然。天神它臆物之本有。即時知所歸之與所離之者。緣天神以一純作用臆之。非如我等以合以分臆之故。

駁是與非相離。較兩相悖之物尤遠也。緣是與非爲物所以初別故。天神知相離之物性。非以一像。乃以多異之像。如人之知人如本論一章已明。則知是與必以異像

非。必以異像。則知物以合以分矣。

正 物性相悖者。論現在之義。較之是與非之相離。則在是非之相離良多。若論屬知之義。是與非。較相悖者尤合矣。緣已知是之真。即知非之謬故。

駁 言譚表明司之臆也。天神接譚于人。槩係是非。則不免以合以分。

正 天神言是與非。惟指知合與分。非以合以分。蓋天神洞識各物本有。不須合分也。

天神之明達可有謬否 五章

亞利於靈魂學云。明司常真實。與定云。所臆惟真實。則天神之明達無謬。

此論義關前章。葢前章已明天神之臆非以合以分。乃洞識物之本有矣。明司臆物之本有。未嘗有謬。如覺司之于本界無謬。然靈魂之通論也。我明悟臆物之本有有謬。屬偶然。即因何合之義。或因宜某甲。即以加于乙。或因限定之分。非相稱。如限定飛禽。謂之具四足之生覺。飛禽之中。無四足之生覺。是明司之臆。謬于合成之物。誠有之。若夫臆物之純有。超形性學以爲不

得謬。蓋或全不及臆。是無所臆也。或臆之。如其本然。臆物有謬。因物有分。如知甲分。而不知乙分。臆純體之物無分。何謬之有。是故天神之明達。無所容謬。有謬亦非本然。惟偶然。然異于我等之偶然不一。蓋我等以分以合。得知物之本然。是合分之間。不免有誤。天神知物之有。既不以合以分。則其偶然之誤。乃在超性。而不在于本性。所知之物。蓋須知物之本有。爲見知之始者。惟就知者本性所宜之物也。凡係天主超性之特旨。則于本性非相宜。譬如人復活。天主降生。此惟係于天主超性之特旨者也。

今善神即天神。既具善欲。凡斷臆事物。莫不以爲天主可令不然。如見人死。必臆天主能復活之。惡神邪魔之欲既邪。而其明達。不從天主之知。乃直然斷事物。惟就物之本性。見人死。斷以爲不復活。見耶穌。以爲非天主。此余所謂偶然有謬。惟就超性。而不就本性所欲之物也。

駁 自負者未免有謬。第阿尼削謂邪魔自負。又無知。乃謬之所以然。第阿尼削謂邪魔無知。則謂天神明達或有謬。云何不可。

邪魔謂之自負。以其不服天主之知也。謂之有不知。非就本性。乃就超性之物也。義詳本疏。

天神之欲德論第十

天神具欲德否 一章

聖奧定云。三一。之像。在靈性者。就記德。明德。欲德云。天主之像。不但在人之靈性。又在天神之靈性。緣天神之靈性。向天主故。則天神具欲德。固矣。

天神必具欲德。蓋萬物既出于天主之欲。則物物就其勢希向美好。而各異焉。向美好就本性向。而

無知識。凡植物與不屬活之形物是也。此向謂之性然之希欲。有向美好而知覺。但不知善好之本義。惟識何私善好。如司覺者識甘與白等。凡生覺者。是也。此向謂之覺然之希欲。有向美好而知識善好之本義。此正切係明司。而其向善好也。必備全。不但見引于善好。如無知覺之物。又不但向私善好。如凡專具屬知覺之知者。乃又特向公善好焉。凡靈性是也。此向正謂之欲德。乃天神知善好之公義。則天神具欲德明矣。

駁 亞利干靈魂論云。欲德在于理。理即推論之德。天神無推論之德。乃有何超推論而上之之德。即明達是也。則天神無容欲。而容何超欲德而上之之德矣。

正 理超司覺之上。與明達超理者之上。各異。理超覺司就所知之物。不一。蓋覺司但向私。理則向公。故向公善之欲。宜靈司。與向私善之欲。宜覺司。各異也。司明與司理之異。在就知識之勢。蓋司明知物。則直通。司理知物。則推論。但司理因推論而得知。凡司明所不推而知之公。是故就司理。就司明。希德之界。惟一

焉。天神但具司明。則無希德在欲德之上云。

亞利于靈魂論云。欲德面于願。希願希指物不全。緣希必于先所無故。天神乃備全。何願希之有。

希欲之名相。雖指所無。但希德所含。不止于此。乃亦願及多許。有如司怒者。雖于怒而得名。然包含多情。如望如敢等焉。

天神欲德異于明達否 二章

聖多瑪云。欲德在天神惟向善耳。而明達向善與惡。蓋天神知善惡。則在天神。欲德異于明達必矣。

天神欲德。非其性。亦非其明達也。非其性何。蓋物性在物之內。而凡及于外者。即非物之本有。試驗性然之物。形物之向本有。非因外能加于有。乃因質也。未得有希有。因模也。已得有。存有而已。質模在物本有內。故物之向本有。非因外。若向在本有之外。則必因外能。如物能。乃因內能。之向本所。乃因輕重是也。如火之向上因輕。石之向下因重。重輕乃物之外能。欲德則性然向善也。故欲德非異于其性。惟彼包含全善者欲德。即天主之欲德。則然。緣天主凡所欲。在本彼內。即欲他。亦惟爲其本善好故。若一切受造之

物則否。緣無窮之善。在受造本有之外故。故天神之欲德。必異于其性也。其異于其明達者何。益明司之向物。與欲德之向物不一。明司之向外物。物在于明司。因其緣所知者在于知者故。而欲德之向外物。必像不在欲德之內。夫向外物而在于內之能。與向外而在于外之能。非一能必兩能矣。故在受造者明司。與欲德各一。而在天主則否。其欲德與明德。惟一能耳。緣天主自含公善與公有。其明德欲德與其體一故。

駁 天神較形物尤純。然物由其模而向本爲。以爲其

善好。則天神尤宜由本模。而向善好矣。夫天神之模。或爲其性所以自在。或爲其像在于明達也。則天神之向善好。由其性。與其在于明達之像矣。夫向善。固係于欲德。則天神之欲德非他。或即其性。或即其明達耶。

正 形體向本有。由本性之模也。其向外物。則由所加之能耳。靈性之善好。既在欲德之外。則欲德何能非異于其性哉。本疏已明。

駁 明司之界。即眞也。欲德之界。即善也。善與眞有別

非實別。乃思別。則明司欲司之別亦非實。乃思矣。

正 德能別異。非因其界屬質之別異。乃因其屬模之別異也。義異。則德能亦異。如明司之知石。與視司之爲有。視司之視石因色。視石。義各異。明司知石因義異。故視司明司各異。故就善與眞之異。而明德別于欲德也。

駁 爲公爲獨之分別。不令德能殊異也。如視色視自之德能。乃此之一德耳。色乃視司之公界。自爲獨界。視司能視色。亦能視自。善視眞。如公視獨然。蓋眞乃明司之善。則向善之欲司。與向眞之明司。互無異也。

正 善與眞實相轉。善則眞眞則善故明司之向善就眞。而欲德之向眞就善之義也。但向之之義既異。則足以別德能矣。如本疏已明。

天神自專否 三一章

聖多瑪云。自專係人之尊貴。天神較人尤尊貴。則人既自專。天神尤自專。

疏 物有行爲非由自。乃被行于他物。如箭之向的。由艮工引之。有行爲由自。然非自專。凡無靈之生覺是也。如羊見狼而避。彼亦以爲避害也。但此以爲之者。

非屬自專。乃性然有之。夫惟具明司者之行。則誠自專矣。以其能知善好之公義。故能辨此爲善。彼爲善者也。則凡具明司者。莫非自專。而天神之明達。較人之明司更明。則天神較人更自專必矣。

駁 自專之作用。乃選擇。天神不容選。蓋選由于議。而議依亞利屬訪求。天神之知物。非由推論。何容訪求。緣訪求係于推論故。

正 亞利惟論係在于人之選擇耳。蓋論致明。如人之審物。必異于天神。人容訪求。而天神不容。論致用。則

天神有選擇矣。然不以訪求之議。乃以即時受真實。

駁 自專向兩可。論天神明達。無向兩可者。緣天神知物不謬。故論其欲德亦然。不容兩可。則何自專之有。

正 前章已明明。司知物。所知宜在于知者。若宜在于知者而不之在。則知物有闕。故天神之明達。向兩可而未定。則有闕矣。論欲德不然。欲德向外物也。所欲在欲德之外也。今夫物之成。不係于凡所向之物。惟係于其上。天神之上故天神之欲德。就其在下天神之下未定。而容兩可。豈得因此而謂有闕哉。若天神之欲德。就

在其上天神之上未定。則云有關可耳。

駁 凡係于本性者。在天神必容有多有少。蓋上品天神。較下品天神之性更高也。自專則不容多少。乃云天神自專。似未然。

正 自專在上神。較在下神。勢必更高。但視自專。就不屬被强之義。則不容有多有少。緣是與非之有加有減。非因本然。乃因其所以然。或因有加何是也者故。

天神有慾心忿心否 四章

亞利于靈魂學云。慾心忿心在于覺分。天神不屬覺。

則何慾忿之有。

疏 屬靈之欲。非分爲慾心。爲忿心。惟屬覺之欲容此分。葢德能之有別。非因其界屬質之別。惟因其屬模之別耳。故彼視公者之德能。不異于彼獨者在于公者之德能。如司視之德視公者。就公邑之義。豈拘黑白在司視之界乎。設使有司視視白就白之義。則彼視白之司視。與彼視黑之司視。不免有別矣。今屬靈欲卽欲德之界。乃善就善之公義。而不能有欲德非欲善也。故在靈分者希欲。不分公獨。公與獨兼含在焉。

覺分則不然。乃分公獨。夫天神惟容靈欲耳。則何容慾心忿心乎。

駁 聖第阿尼削云。邪魔有悖理之兇心。有狂騁之慾心。然而邪魔與天神同性。緣其罪不易本性故。則天神亦容慾心忿心矣。

正 魔謂有兇有慾。借言也。如謂天主忿怒。借言也。緣天主罰人。彷彿怒之效故。

駁 愛與樂在慾心。怒望畏在忿心。經屢謂天神愛樂怒望畏則何得免于忿心慾乎。

正 愛與樂就屬下情者。在于慾心誠然。若就指欲德之純用。則在于靈分矣。論愛者。在欲某爲好。論樂者。在慾德安于所得之善好焉。故凡謂天神愛怒等。惟指欲德之純用。而不指下情。與定云然。

駁 德行有謂在于忿心與慾心。如愛德節德在于慾心。望與勇在忿心也。天神具有愛節望勇。則具有忿心慾心何疑哉。

正 愛就其爲德。不在慾心。乃在于欲德也。蓋慾心之界。乃屬樂之好就屬覺司。愛德之界。乃屬天主之善

好。此豈屬覺司哉。論望亦然。不在忿心。蓋忿心之界。屬司覺者之難。而望德之界。在屬超性者之難。節德。就其係人事之德。向屬覺之樂。而係于慾心。即勇亦然。向敢與懼而係于忿心。然此非所論于天神也。蓋天神不容慾情與懼與敢。而需節德勇德以制之。天神謂之有節德。就其所欲依順天主之旨。謂之有勇。就其毅然遵行天主之旨。此等悉由于欲德。而不由于慾心忿心也。

天神之愛論第十一

天神有性然之愛否 一章

聖與定云。所未知之者。不得愛之。愛必隨知也。天神有性然之知。則有性然之愛。

疏 凡性然之物。皆有所偏向。此謂之欲。與愛德。其靈性者。亦莫不然。緣靈性者屬性之物故。但向者之勢。物物各異。屬靈者之向。在就欲德。屬覺性者之向。在就覺欲。屬無知覺者之向。在就性者之引。天神屬靈性。則有性然之愛固矣。

駁 愛物因性之欲。謂之行。不如謂之被行也。蓋不能

爲本性之主。天神不被行。乃自行。緣天神自主故。天神無有性然之愛。

正 寰宇凡物必被行也。惟最初作者。即天主則否。自行而絕不被行。在最初者。性即欲也。故天神就其稟于造物者。謂之被行無礙。但天神之被行。不免自行。緣天神自專故。

駁 愛或正。或邪。正係于超性愛德。邪係于惡德。兩愛不係于性者。一超性。一反性。則謂天神有性之愛。未必然。

正 論性然之知。莫非實。論性然之愛。亦然。莫非正也。

蓋性然之愛非他。乃稟于造性者性然之向也。謂性然之向非正。則歸咎于造性者矣。但超性之愛德爲正。與本性之愛德爲正。各異。蓋彼（即超性之愛）爲此（即性然之愛之成也。如論眞亦然。由于本性知者之眞。亦必異于彼由超性知者之眞。

天神有選擇之愛否（即自專二章）

流 天神具有性然之愛。又具有選擇之愛。性然之愛。乃選擇之始。緣係于先者。其原始之義故。性者既在

先則凡係于性者具原始之義矣試驗于人之明悟。及人之愛德。葢明悟知初知諸端矣。由此性然知者。故發終側之知焉。終側之知。非性然。由學而得知之也。欲德亦然。性學云。終向視欲德。如初知諸端視明悟然。故欲德性然向其終向。葢人人向真福。性然也。由此性然之欲以發諸欲。緣人凡所欲爲其終向故。今人性然所欲之善好如其終向者。乃性然之愛也。而由發于此者之愛。即爲終向而愛之善好者。乃選擇之愛也。然雖具兩愛。即性然。即擇然。而非指有敝

在于靈性者。蓋明司之作用。即知。而欲德之作用。即愛。其論各一。明司之知。即其成也。就所知者在于知者。愛于欲司之成。則反是。非物在于愛。乃愛者向所愛之物。故訪求之知。指靈性有敝。而選擇之愛。非指欲者有敝。蓋訪求之知。既由顯推隱。則指知者闕屬知之物。而選擇之愛。既欲物。爲他善好。是指物闕善好。豈指敝在欲者哉。若夫天神之性成全。論知。但具性然之知。不具推論之知。論愛。則具性然之愛。并具選擇之愛。以上所論。惟論係于本性。不論係于超性。

葢性者非超性者之原始。後具詳論。見十三卷十三論

駁 選擇之愛。屬推論之愛。葢選擇隨商議。而商議在推論。克巳學論也。屬推論之愛。與屬明達之愛。所宜天神者互別。則天神無選擇之愛也。

正 非凡屬選擇之愛。即屬推論之愛也。論推論之愛。就與明達之愛互別者。誠謂之推論之愛。緣隨推論之知故。但前巳論。見十五論三章 非凡選擇由于推論。惟人之選擇則然。則此駁無所據矣。

天神愛巳以性然及選擇之愛否 三章

亞利克巳學云。交友于人。由交友于巳。

疏 愛向美好。美好依克巳學。在于自立與依賴者。則愛物之勢有二。一愛物就自立之美好。一愛物就依賴之美好。愛就自立之美好何。欲好于某。是也。愛就依賴之美好何。欲得某之好。是也。如欲知。非欲好于知。乃欲得知之好。是也。欲好于某。謂之友愛。欲某之好。謂之利愛。凡無知覺者性然所欲。則于巳爲好也。如火之升上。水之就下。是天神及人欲本美好。性然即愛巳也。就性然之愛。而就選然有所欲。謂之愛巳

因選擇之愛。

【駁】性然之愛。乃愛其終向也。選擇之愛。乃愛其引我于得終向也。此之一物。不能既爲終向。又兼引我以得終向。則天神不可謂以性然及選擇之愛愛已。

【答】此之一物。就此之一義。不能爲終向。兼引得終向是也。若取義不同。則無不可。天神愛已性然。就于已好。愛已選擇。就引得好。所愛之物雖同。義則不同也。

【駁】聖第阿削云。愛乃合和之德也。多異之物。合于一。謂之合和。天神至純之體。不能合和。則不能愛也。

正 一者之一。較合和之一。更一也。向已之愛爲一。較向他物之愛爲一。亦必更一也。第阿尼削所以用合和之名者。指愛之由已及物之義。如由一發合然。

駁 愛屬動。凡動必至于他物。則天神似不能愛已。或性然。及選然。

正 愛居于作者作用。是動居于愛者然。非必然至于他物。乃可反而愛已。如知反于已而知已然。

天神性然愛他天神如已否 四章

答 曰。凡生覺愛肖已也。則天神愛他天神如已。性然。

緣無靈之物所發。不得不由于性然故。

疏 物各愛所于已爲一者。緣于已爲一。即已故。性然爲一乎。則以性然之愛而愛。非性然爲一乎。則以非性然之愛而愛。如人愛同鄉。以鄉情之愛而愛。愛同宗。以性然之愛而愛。即就與其宗爲一也。凡與宗與類爲一者。皆以性然之一而一。故各物就類而愛其于已爲一焉。試驗于無知覺之物。火性所向。乃傳其模于他。以爲已善好。是也。至論天神亦然。就與他神爲同性。則愛他神性然。就與他神或同或殊。則愛他

神非性然也。

駁 凡所以然者。必在先于其效。而凡原始者。在先于其所受始也。亞利于克已學云。愛他之愛。由于愛已而發。則天神非愛他如已。乃更愛已也。

正 凡謂愛如已。此所云如者。非指情勢之義。乃指相似之義。蓋性然之愛。既基于屬性之一者。則凡于已少一者。即性然少愛。故就特一爲一。較就類與宗之爲一者。尤愛也。夫如既指相似之義。則凡謂愛如已。猶云愛已。因欲好于已。愛他亦然。因欲好于他然。

駁性然之愛。向物如其終向。而此愛不能易。然而甲神非乙神之終向。且其愛乃動易。如邪魔不愛天神。則何謂天神愛他天神如愛已乎。

性然之愛。謂之向物如其終向。非因欲之爲好。乃因欲好于已或于他。而就他于已爲一耳。此性然之愛。邪魔仍存之。葢邪魔愛他天神。就屬同一性也。至于就義與不義之分別。則乃惡他天神矣。

天神性然愛天主勝于愛已否 五章

聖多瑪云。天主十誡。性然之誡也。首誡愛天主于已

之上。則天神愛天主勝于愛已。性然也。

有謂天神性然愛天主。勝于已。就利愛也。蓋欲天主好爲已。勝于已之好爲已也。又頗就友愛。即就性然欲天主之好甚于已。蓋云性然欲天主爲天主。而欲已具有本性焉。但論直然。必欲已好勝于天主之好。蓋愛已較愛天主猶切猶先也。此說之謬。驗于性然之向。蓋性然之向。在于無知覺之物。能引彼在于靈性之欲。如頑物之向其原始。較向已尤切且先。不觀手與臂乎。寧自愛傷。以免元首之傷。此亦顯于治

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

世之德忠臣爲國死難以爲其國之支體手臂此其爲向皆性然也今天主爲公善好人與神與凡一切受造之物在于此善好之內緣凡受造者就其爲有爲天主之有故則天神與人論本性之愛愛天主勝于已必矣若性然愛已勝于愛天主此愛爲邪而不受成于超性之愛德且反敗壞焉超性者成本性也超性之愛使愛天主萬物之上也設使性然愛已勝于愛天主超性之愛則敗性者何得成性乎

駁 性然之愛在于性然之合一也天神之性離天主之性至遠何能合一之乎則何能愛天主勝于已乎

正 凡非物所以存之所以然愛己勝于愛他。良然。緣己較他猶合一故爲物所以存之所以然。則否。蓋物物各支各愛其全體勝于己。如本疏己明。而各特一愛其類之善好。亦勝于己之善好也。天主非獨爲一物類之善好。乃萬物之公善好。故各物之愛天主。較愛己尤甚。理固然也。

駁 性者。反于己也。緣凡作者性然行爲。爲存己如火燃木爲存己故。若向他勝于己。何得謂反己乎。則天神愛天主甚于己。似不然。

正 性者反于已。就爲其私。不如就爲其公。尤甚也。蓋凡物之向。不但爲存其特一。又爲存其類也。何況向公善好。較向其特一與類之善好更甚哉。

駁 愛天主勝于愛已。乃超性愛德之獨情也。聖奥定云。天神之愛天主。非由本性。乃由聖神之恩。則何得謂天神性然愛天主較已尤甚乎。

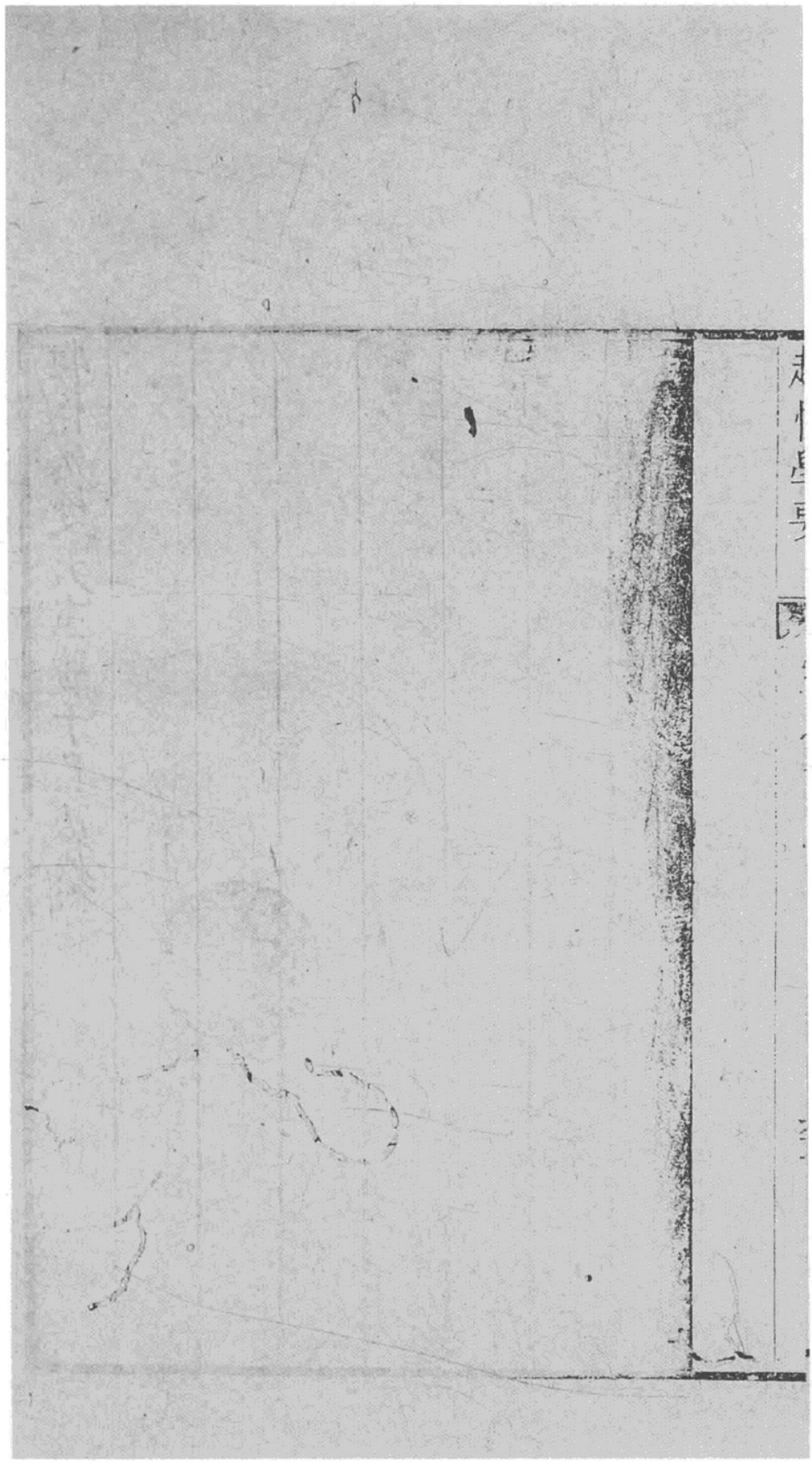
正 天主就其爲公善好。萬性然之善好係之。則各物以性然之愛愛之。就其性然福靈性者以超性之福。則靈性以超性之愛愛之。

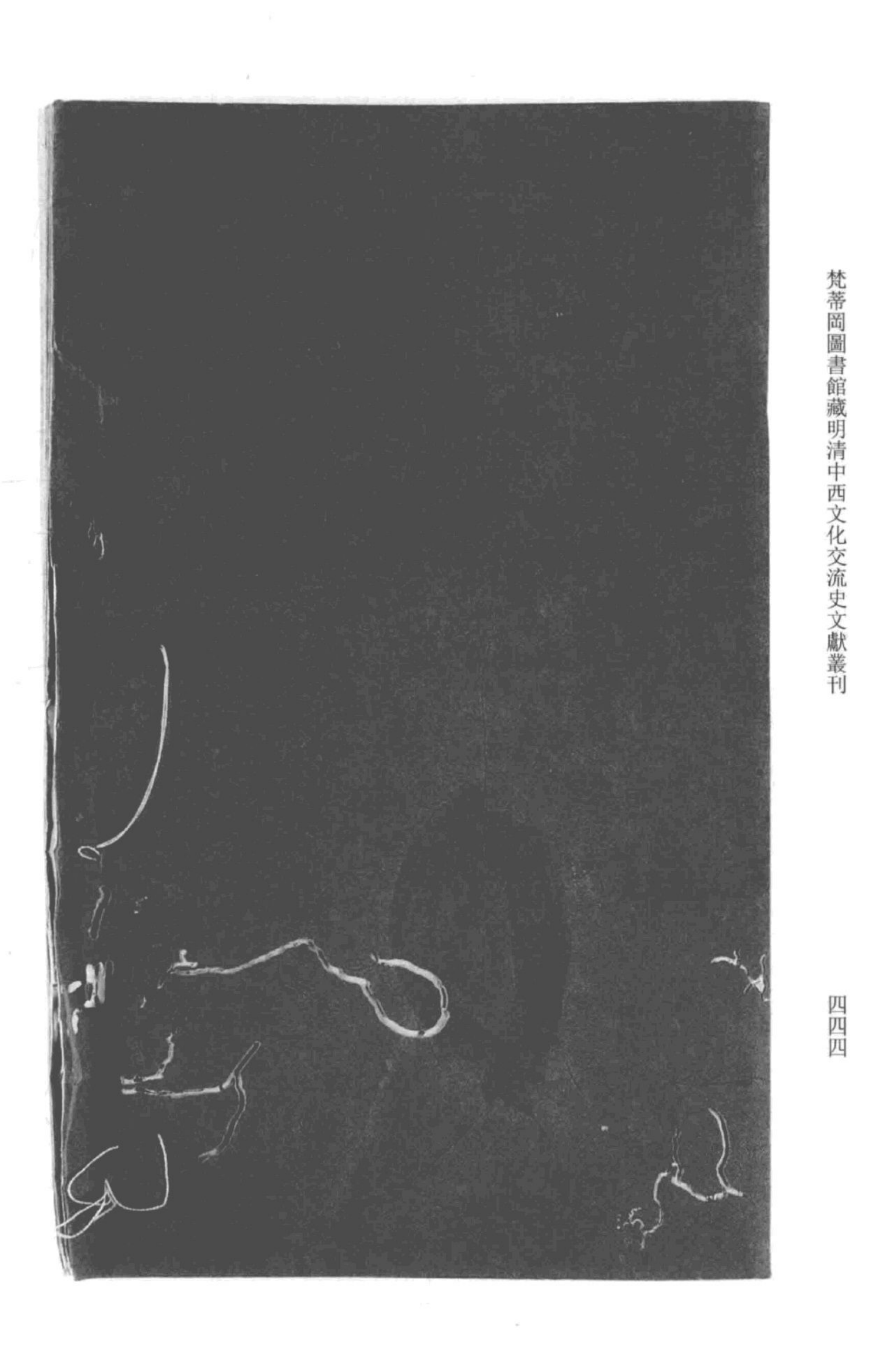
駁 性已存。性之愛亦存。但人與神已得異于天主。豈能愛天主勝于愛已。蓋奥定云。兩愛造兩城。愛已輕主造地城。愛主輕已造天城。則愛天主勝于已。非性然也。

正 天主之體。既與公善好爲一。凡見天主體者。向愛天主。就其別于他。與其爲公善好。向愛之勢一也。但就其爲公善。性然爲衆所愛。則凡見其體者。不得不愛之。彼不見其體者。非不知天主。惟因何咈其欲者之私效。因而惡天主耳。若但就其爲萬物之公善。各

物性然愛天主勝于已。必然。

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA



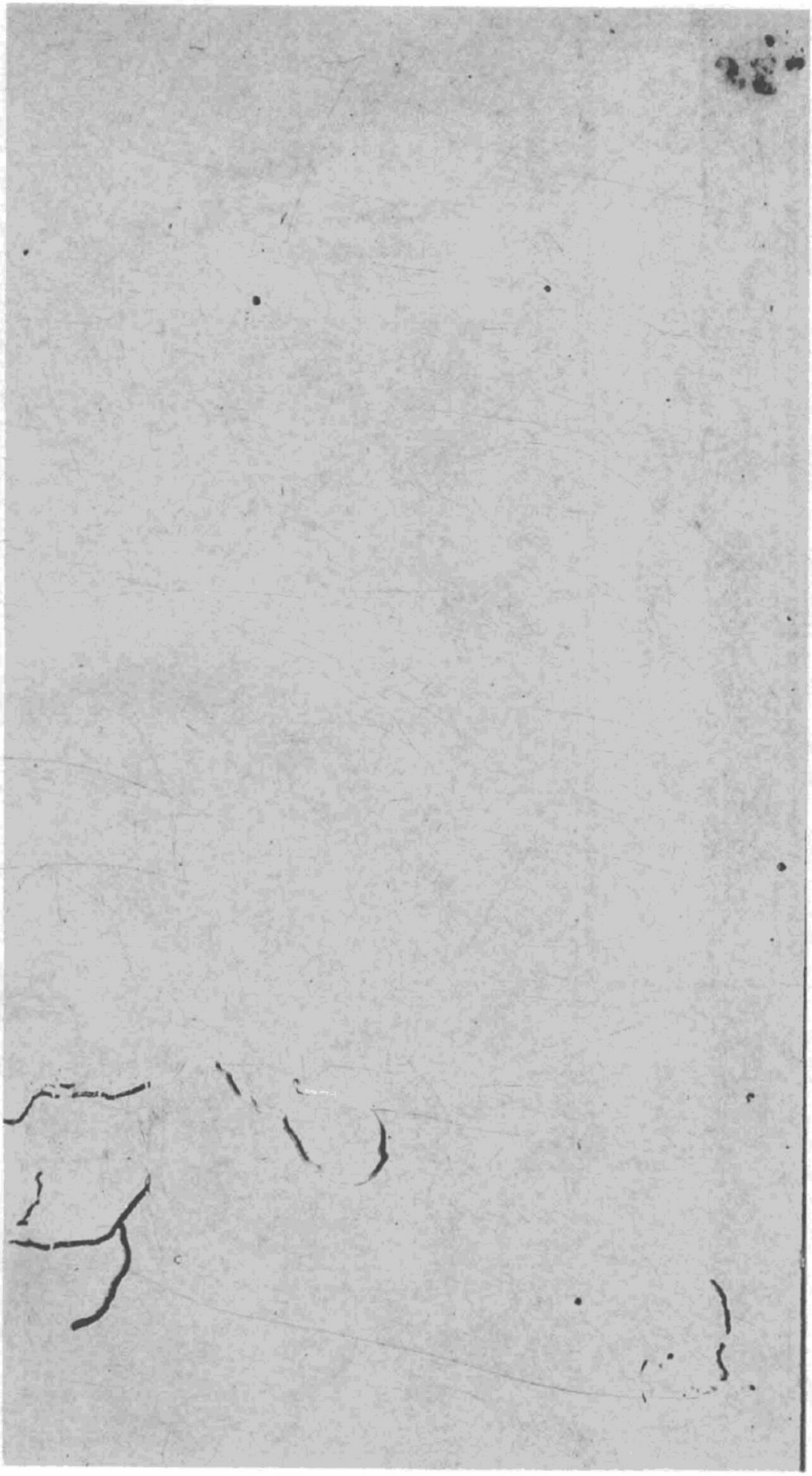


超性學要

論天神

卷之十三

II.i Volum.
Tom: 3. C. D. Tho: de
Angelis
C.35



超性學要卷之十三　論天神

天神之受造論第十二

前既論天神之性。與知識。與愛欲。今當論其受造。與其原始。

天神有本有之所以然否　一章

經　論天神之受造曰。主一言而受造。

疏　天神與凡非天主。皆受造固矣。蓋惟天主卽其有。凡一切萬物。有與性非一。則惟天主本然爲有。而凡物惟爲通有耳。通有由於彼爲本然有。如凡通熱

者由於火爲本然熱然是天神非即其有固由天主而受造矣。

駁 聖經首篇論天主化成萬物不言天神以此知天神非受造於天主。

正 聖與定云經謂天主造天造光即指天神也每瑟古聖天主默啟天疏列萬物之造不言天神者何蓋地萬物之始造。

恐如德亞國愚民倘聞尚有無形之物則錯認彼神乃天主是以爲有多天主也故聖史或絕不論天神或指以形物之名相如天如光云。

駁亞利於超形性學云。有無質之模乎。則此模自爲有自爲一也。而無成之爲有。爲一之所以然。天神無質之模已。則無所以然也。又凡受成於作者。就其受成。而受模於作者。天神既自爲模。則不受模於作者。則天神無作所以然。亦明矣。

正屬自在之體者。無屬模所以爲有。爲一者之所以然。又無屬作。所以令其質出於其能。而受模之所以然。緣無質故但不免有作所以然。以造其全體。何得云無所以然乎。

天神從無始受造於天主否 三章

經 引受造之知者自言曰。主厥途初始。未造何物最先者獲予矣。天神受造於天主。則天神先無而後有也。何得從無始而有乎。

疏 惟天主聖三爲自常有。此聖教一定不易之理。如或以爲不然。則異端矣。天主造受造之物。必從無有。即先爲無。後爲有云。

辯 天主就本有。而爲天神之所以然。緣天主之行爲。非因何加於本有。故天主之有乃常。則從常而造天

神矣。

（正）天主之有。即其欲也。謂天主造天神與凡物。就其有者。非因而謂斯造。非就其欲。蓋前已論。見五卷十七論三章天主造萬物。非由於固然。乃天主之造造。所欲者而於所欲之時。何得謂從常而造乎。

（駁）有時而有。有時而無有。必屬時也。所以然書云。天神在時者之上。則天神非有時而有。有時而無有。必常有。

（正）天神謂之在時者之上。此時指數天動之時也。今

天神雖在凡形動之上。然不免屬先無而後有。或先無作用。後有作用。先後之時。時有二類。一數天動爲先後。二物先無而後有。或先無行而後行爲。故輿定云。天主因時而動受造之神物。蓋指此先無而後有之時也。

駁 輿定因靈魂容眞實。証靈性爲不屬朽之物。夫眞實非獨不屬朽。且又屬常。無始無終謂之常則靈性與靈魂。與天神。不但屬無朽。且又常矣。

正 天神與人之靈魂。就其容眞實。必屬不朽之物也但此不屬朽之性。非從無始禀。乃賦之于天主者。任

天主所欲賦之時。何得謂天神從無始有哉。

天神受造在天地之先否 三章

經曰。厥始天主造天地。設使天地之先。天主有所造。何得云然。據此則天神之受造。不在天地之先矣。

論曰。此題聖師中有分兩說。但天神之受造。與形體之受造。並偕一時。此說尤近于理。蓋天神屬寰宇之分。而獨天神不成一寰宇。必天神兼諸凡形物。乃成一寰宇焉。試驗寰宇各物所以得其所者。由秩序也。秩序。乃寰宇之美好。豈可有闕乎。然而物之分離其

全。即不得謂完備。今云天主另造天神。不與天地偕同。焉驗天主之功爲成全乎。但又有說以爲不然。不因而謂謬。蓋厄峩畧聖師曾持此說。熱路厄摩云。凡厄峩畧與亞達納削訓二聖師所言。世無有譏之者。

駁 天神在天主與形物之間。天主從無始有。形物有時而有。則天神之造。宜在造時之前。而永常之後。

正 天主非寰宇之屬分。乃在寰宇之上。超而上乎寰宇之成全。天神。寰宇之分也。是不同矣。

駁 神性異於形性。較甲形異於乙形。尤切且遠。但甲

形較乙形之受造。有在先焉者。經載天主六日造成萬有。則謂天神之受造。在天地之先。豈不更宜哉。

正 凡受造之形物。質必借其焉。而天神則否。故形質已受造。可謂凡有亦受造。而天神之已受造。不得謂寰宇亦受造。故不得並舉以相較也。

天神受造在真福之天否 四章

證 曰。厥始天主造天地。斯達波註經云。天非蒼蒼之天。乃厄彼畧天。譯言火天。或靈明之天。云火者。指光。非指熱也。此天已受造。靈明之性。即天神居之。

前章已明受造之形物與受造之神物成一寰宇故神物之受造必有何序於形物而管理之夫天神既主一切形物之全體則受造在至上之所豈不宜哉意西多羅聖師註經所云天與天之天乃爾天主之物曰上天即天神之天也

天神無形之體也無形者就其有就其受成不係於有形者則天神受成不宜在有形之所

天神雖受造在有形之所豈就其有與其受造而係於形物乎蓋天主雖能造天神在凡形物之先如

多聖師以爲然。然其受造必在形物之所。此以指天神與形物相序。而就其德能治形物也。

駁 奥定云。天神受造在氣之上域。則受造非在真福之天。

正 奥定以氣之上域。或指天上之分。此分細微而明透。而與氣之上域相似。或不言諸神。惟言反主命者神。此神乃下品者。有士以爲然。若上品天神。德能既公。而超凡屬形之上。則云受造在諸形物之上。與下品天神之德能少公。則云受造在下所。無礙也。

駁 眞福之天。廼至上之天也。謂天神受造在眞福之天。則反主命者神。何爲更曷上之。經引背主首神自云。余將上天。

正 首神所曷上之天。非形天。乃三一之天。即欲似天主也。後論詳之。見十五卷二十一論三章

天神之備全就聖寵與眞福論第十三

天神始受造享眞福否 即見天主本體一章

聖多瑪云。眞福令享者定於善。天神初受造。未定於善。蓋天神中後有向惡而背主者。是知初受造。未享

眞福矣。

疏 眞福乃靈性之終成。故靈性向之性然。緣物物性然欲其終成故。靈性之終成。有二類。一。由本性得之。亞利以爲人之終福。在世知識天主。一。非由本性。亦非在此世。乃後世得之。此福卽知識天主如其本然也。余今論本性而得之福。天神初受造享之。緣天神非若人由推論而得。乃已得天神性。卽得此福也。論非由本性而得之終福。則天神初受造尚未得焉。蓋此福非屬性。乃性者之終向。非初受造所宜有也。

駁天神之性。較形物之性尤尊。形物者。初受造即成全。質不先模。模質偕焉。所云在先。乃原先。非時先。此[與定]論也。天神亦然。初受造亦宜成全。然而天神之成全。在備眞福。則初受造得眞福。于理宜然。

正形物初受造。未得彼因作用而得之成全。[與定]云。地初受造。雖具備發生草木之德能。然彼時未生草木。天神亦然。初受造。雖具本性備全。亦未得彼因作用而得之全備。何得謂初受造享眞福乎。

駁依[與定]論。經所謂六日造畢之萬物。乃偕而受造

是造物之初。六日偕有也。與定云天神即時而知天主。及於天主知物。則天神初受造。即得眞福也。緣天神謂之有眞福。因見天主故。

正 天神知天主之知有二。一本性之知。一永福之知。知以本性乎。蓋知天主由其像。即因本性肖天主。知以永福乎。蓋知天主就其本然。即見天主本體。且又因此兩知而知物於天主焉。但因本性而知天主。其知不全。因永福而知天主。其知則全。天神受造。即時得首知。誠然。而其次知。則惟歸向天主後。享受眞福

時得之。

天神須聖寵以歸向天主否 二一章

聖多瑪云。天神因歸向天主。得常生。若謂歸向天主不須聖寵。則何須聖寵以得常生乎。緣得常生由向歸天主故。佛經曰。天主聖寵即常生。

[illegible]性然之欲動。乃諸凡所欲之始也。欲德性然之向。向所宜於本性者。凡在本性之上。欲德即不能向之。向之必須見助于超性之何物焉。如火性本熱物。且生火也。若令生肉。則在火性德能之上。曷克向之。必

須攜挈於養育之魂。以爲其具。然後可。養育魂。即覺魂也。具有養育之能。能化飲食以生血肉。所藉之具。以生血肉者。內火也。內火本然。惟生熱生火。而其生血生肉。乃攜挈於覺魂。前論見天主。見三卷十二論四章。已明。見天主如其後論其詳。

本然。眞福在此。乃超越受造之靈性也。故靈性非攜挈於超性之作者。則不能具本性之動。以向眞福。豈不藉聖寵之扶祐乎。由此。知天神歸向天主。必須天主之聖寵。非本性所能也。

驗 凡由本然能得者。即不須聖寵。天神向天主。由本性能之。蓋前論已明。見十二卷十一論五章。天神愛天主。性然

也。

正 天神愛天主性然。惟就天主爲屬性然之始。今論向天主。就天主爲永福之始。此則係於超性之事。故不同。

按 須聖寵者。以得難行之事也。天神向歸天主非難。蓋天神本然不咈此向。則其向天主。何須聖寵乎。

正 難行者何。超本能是也。超能有二。一超本性之序。必有所扶。始能致之。無則不能。是謂之難。如人飛。則曰不能。一非超本性之序。惟因能德有阻。如登上。非

超本性。蓋魂本然具有行動之德。隨處可以行動。而不得登上者。由體重阻之。故亦謂之難也。今向歸天主。就其爲眞福之始。論人則有二難。一超本性。一有所阻。卽身壞與罪染。是也。論天神之難。則惟就超本性而已。

駁 向歸天主何。自備以得聖寵是也。經引天主曰。爾等向余。而余向爾等。但我等自備以得聖寵。不須預有聖寵。若須預有聖寵。則得此聖寵。又須預有聖寵。不幾至於無窮乎。是知天神向歸天主。不須聖寵。

正欲德向天主。不拘何動。可謂之向歸天主。須知向歸天主。其勢有三。一就全然之愛。靈性所以永享天主。得此。須聖寵至備矣。一就永福之功。得此。須現具聖寵。爲立功之元始。三就自所備以得聖寵。此則不須現具聖寵。惟須天主之作用。令靈性向天主耳。經曰。主令我等向歸爾。我等即向歸爾矣。審是。則須聖寵何能至於無窮哉。

天神受造之始有聖寵否 三章

聖與定云。誰使天神具有善欲乎。惟天主。蓋造其性

而賜聖寵矣。

疏此說有二。有以爲天神受造之始。惟具所宜本性而已。有以爲受造之始有聖寵。此說尤確。而與聖師之論尤合。蓋凡後時而受造於天主者。受造之初始。具有本種之理。如樹木。如他生覺等。其厥種以傳各類。其定之論也。故聖寵之視永福。如物種之視其效。然經亦稱聖寵爲天主之種云。準此。而論萬物受造之初始。其本種之理。天神受造之初始。亦具聖寵爲永福之種焉。

駁 聖寵之爲物。令靈性向天主也。謂天神受造之始。具聖寵。則豈得又有神背天主乎。天神有背天主者見十五卷二十一論一章

是知天神受造之始。未有聖寵也。

正 凡模之於物。令其向物隨本性之勢也。靈性向物之勢。乃自專。乃可向與否。故聖寵之向。在於靈性。非令固然向。乃可向可不向者。緣具聖寵。可用可不用故。

駁 聖寵在性與永福之間也。天神受造之時。未得永福。則亦未得聖寵。乃先得所以係於性者。次得聖寵。

又次得永福。

正 聖寵論原先，雖在性與永福之間。但論時先，則性者與永福不宜並偕，蓋永福乃性者之作用之向。雖受造於聖寵，而聖寵非作用之向，緣聖寵非由功而得。乃惟爲作用之始故。則謂賦性偕聖寵爲宜然矣。

天神以功得永福否 四章

經 論在天國之神云。天神之量。即人之量也。人因功而得天國。天神亦然。

疏 惟天主享永福性然。蓋天主之有。即其福也。一切

受造之物。永福非性然惟爲其終向焉。物物得其終向。各就其作用。而其致終向之作用。或行功作其終向。凡不越其德能之終向是也。如因藥而得病愈。或因功而得終向。凡越其德能之終向是也。如人得永福。望天主賜之。夫永福之爲終向。非獨超越人之德能。且又超越天神之德能。見一章則人與天神。皆因功而得眞福明矣。故謂天神受造之初有聖寵。無聖寵無以立功則因功而得天國。此說無疑。若云天神得永福之先無聖寵。則須云無功而得天國。如我人無功而得

聖寵然。此說悖永福之義。蓋永福具終向之義。而爲德行之報也。亞利亦云然。若又云天神得永福。就其享永福之時。有所行爲以事天主。此說悖行功之義。蓋功也者。至于本所之道也。既在本所。何須行動以就其所哉。若云此之作用。就其由自專。則有功。就其至於終向。則有永福之享。此又非也。蓋自專非立功之足所以然。故作用。就其由自專。不足以立功。其足以立功者。乃惟就其有聖寵耳。顧此之一作用。並具不全之聖寵。不全之聖寵。乃立功之始。與全之聖寵。全聖寵。乃享永福之始。

蓋未之有。則謂並享而並以功得其享。豈其可哉。

駁 功由於難。天神行善功無難。則因功安得天國乎。

正 善行之難在天神。非因有何悖於性然之阻。乃惟因善行超越本性之德能。則以功得天國無疑。

駁 凡由於性然。無以立功。天神之向天主。莫非性然。豈能以此得永福哉。

正 天神由性然之向。不能得永福。其得永福。惟因愛德之向。蓋由於聖寵也。

天神積一功之後即有永福否 五章

聖多瑪云。天神與人之靈魂。皆受造以得永福。故經論獲永福之靈魂。將與天神均之。靈魂已離肉身。若具眞福之功而無所阻。卽時得眞福。天神亦然。已發愛德第一作用。立功以得天國。若非有所阻。則已積一功卽有永福矣。

疏 天神在形物屬時者之上。故係天神多項不視時先後。乃視此作用。較彼作用之先後。天神已發愛德第一作用。所以應得永福。卽時得永福。何則。蓋聖寵之成性者。就性者之勢態也。如施成者在於受成。就

受成者之勢態然。前已明。見一章 凡係於天神性然之成。非由推論而得。乃即時性然而得之者。夫天神向屬性之本成。既由本性而向。即論由功而得之永福亦然。故天神已有功。則得永福也。且不但在天神爲然。又在人。以一作用而得。亦可。緣人不拘何作用。已具愛德。則可以得天國。故天神已立有愛德之一作用。即時得天國。何疑哉。

駁 人之立功。較天神尤難。人非以一功受賞。必須積多功。何天神獨不乎。

正人本性。非宜即時而得終成如天神。故人立功之時。尤多於天神也。

駁天神方受造始。可以發何作用。如形物方受造頃即動然。又形物設使頃俄而動。如明愛二司之作用。亦必受生之即頃而動焉。今云天神以一愛德之作用。應得眞福。豈不受造之即頃得眞福哉。

正天神有應得眞福之作用。並有享眞福之作用。勢所不能。緣彼爲聖愛不全者之作用。此爲聖愛全者之作用故。故論天神。須云有多頃。甲頃積功。乙頃得

永福。

駁 凡物相隔遠。中有多間。在天神眞福之位。與其本性之位。相去遠矣。在兩界之間者。豈非功乎。則天神須經多間。即立多功。方得至眞福之域也。

正 天神之性。宜即時而得其成。故惟一作用足矣。此作用則可謂之間也。緣天神因此乃得承福故。

天神得聖寵與永福就性分之品否 六章

天學宗師云。稟性彌睿。得知彌聰之神。則聖寵之因彌大。

疏天神就本性之品。以得聖恩之多寡。誠宜。舉証凡二。就天主定天神多品而論。蓋天主造定天神之靈性。以得眞福。則造定其性之多品。以應眞福之多品也。試觀石工治石愈美。必置之愈美所。天主之造天神亦然。造之更美。則得與于聖寵與永福之品愈高矣。二就天神而論。天神之體。非由異性湊合而成。有阻與遲之弊。如在人上分。卽靈性。未免阻且遲于下分。卽覺性。夫性者旣無阻滯之弊。則益盡其力以至於所向矣。故天神得性愈美。則其向天立愈毅且切。

維人亦然。人向天主愈切。其得聖寵與永福愈高。何況天神乎。

駁 聖寵任天主之欲而賦。則其多寡亦任天主欲也。豈由本性力哉。

正 如聖寵任天主欲。即造天神之性亦任天主欲矣。蓋天主預圖惟以得聖寵也。是天主預圖性品。以應聖寵之品也。

駁 屬自專之作用以得聖寵。較屬性然之作用。必自專爲近。緣自專之作用。乃得聖寵之緣引故。然經曰。

聖寵非由功。何況聖寵之多寡。豈得由於性分之高卑哉。

正 論人靈性之作用。由靈性也。若論靈性。則直切由天主矣。故聖寵之賦。視性品而不視功。豈非更宜哉。

駁 神也。人也。皆並受造以得聖寵。與永福也。未聞人得聖寵就性分之品者。天神何獨然乎。

補 屬性之異。在人在神各一。甲人別於乙人。就特一者之異。甲神別於乙神。乃就類者之異。屬類者之異。視模也。屬特一之異。視質也。又在人有或阻或遲靈

性之動在天神則否。此天神之得聖寵。獨得就性分之品也。

天神受眞福之後存性然之知與愛否 七章

聖多瑪云。性已存。其作用亦存已。葢眞福不絕性者。尚成性者。若然。則天神受眞福之後。未嘗不存性然之知與愛。

天神受眞福之後。必存性然之知與愛。証曰。作用之原始互相視。如作用之互相視。今性者之視永福如一視二。緣永福加于性者故。二必存一。則永福必

存性者。則永福之作用。存性者之作用。豈不信哉。

駁 經曰。成者已至。則係於分者（即不成）歸于虛矣。屬性之知與愛。視屬永福之知與愛。如不全者視其全然。則已有永福之知與愛。性然之知與愛。豈不息乎。

正 成之加。惟除相對之不成也。性然之不成。豈與永福之成相對哉。惟爲其底而已。而屬能之不全。乃模爲全之底然。模不除能（即容德）惟除彼對模之闕（如木有受火模之容德。木已受火模。仍存其容德。所不存者。乃火之闕也。）是屬性之不全知。與永福之全知。固不相對也。又此之一物。並由多異之

証而知。無礙。如此之二物。有由可然之証。並由固然之証而知者。準此。天神之知天主。由天主之體。即永福之知並由本性者即性然之知。何礙乎。

駁 物之性。必求其約也。有甲既足。何存乙乎。天神既存永福之知與愛。何又存性然之知愛哉。

答 係於永福足矣。但欲係於永福者在。必須係於性者預在。緣永福非自在之物故。福係自在。惟不受造之福即天主之福爲然。

駁 此之一能。不能並發兩作用。如此之一線。就此之

一分。不能至於兩點。天神無時不發永福之知愛。亞利二。福者。不在具作用。惟在發作用。則謂並性然之知愛。似不能也。

正 兩作用不能屬一德能。然有屬一德能者。乃因此以向彼也。天神性然之知愛。莫非向永福之知愛。並存何傷乎。

受眞福之天神能反義否 八章

聖與定二。不犯罪之性。即天神之性。

疏 天神不得犯罪。由其福在見天主體也。蓋天主之

體。即善好之體。天神見天主者之視天主。如不見天主者視善好之公義然。靈性欲何物。或行何事。而不向善好。蓋未之有。或欲背善好就善好之義。亦未之有。故受眞福之神。或欲或行。必不得不向天主也。何由犯罪乎。

駁 前章已明。眞福不除性者性。論受造之性。可以反而至於闕。則享眞福之天神。豈不能反而至於罪惡乎。

受造之善好。固然可反。然因全然合和於不受造

之善好。則可以不能反而至於闕。本疏已明。

駁 亞利云。屬靈之德。司明向真善與司欲向相對之物。如司明向與偽。司欲向惡。天神雖向永福。仍存屬靈之德。則欲司可向善亦可向惡而至於罪也。

正 謂靈司向相對之物。惟就性然所不向之物也。就性然所向則否。如明司之於顯明諸端之初旨。不得不以爲然。如全大於其分。明司不得不以爲然。欲司之於善好。就善好之義。不得不欲之。緣善好爲欲德之本界故。今天神之欲德向相對之物。惟就行爲之有多物與否。若就

善好之本體。即天主。明知爲然。何能不向之乎。即擇何對。莫非向天主。故不得犯罪也。

駁 自專之義。在能擇善惡。天神雖享眞福。必不棄自專。則能擇惡而犯罪。

正 自專之視凡擇之物。以得其向。如明司之向收例然。多異先例。設在明司見前。明司循先例之序。于以擇此去彼。云何不可。不循其序而擇之。而棄之。非示明司有敝乎。論欲德亦然。循終向之序。擇多異之物。則誠自專之義也。不循其序。即反義。豈非自專有敝

乎。以故不能反義而得罪之自專。較能反義而得罪之自專。尤高矣。

受眞福之天神能更進於眞福否 九章

聖多瑪云。更能進於德則係旅行而未抵天國者。天神已見天主。則非旅行。靈性之本鄉乃天國。未見天主。皆謂行旅。何能更進於眞福哉。

疏 凡動。施動者之意有定向。引致受動者得之。有向則有限。緣無限悖於向者之義故。靈性之眞福。在見天主。而見天主超越靈性之能力。則其得眞福須天

主引致之。而靈性見致之終向乃定焉。然此定也者。不在就所見者天主。蓋天主之見於聖神各異。其定之義。惟在就見之勢。而受定界於引定者也。天主雖引定靈性得見其本體。非就見天主諸勢即盡括。惟宜天主者。見十三卷十二論七章 蓋盡括天主。須無窮之能力。非受造限力所能。故靈性見天主之勢各異。彼此相較。或少精。或多精。不一。緣有限與無限相隔無限故。審此。則如眞福在見天主。眞福之品秩在於見之定勢矣。乃天主不獨指引各受造之靈性。得永福之向

爲。且又預簡得眞福之定品也。既得此品。豈得更進於他品哉。

駁 愛德乃立功之原始。天神具愛德成全。則可以立功。功加於受永福之後。則受永福之天神。可以更進於永福矣。

正 立功本然係於向終爲而動。靈性向終爲而動。非獨因有所受。且又有所行爲也。若所向之終爲。因本力得之。則其行爲。謂之得終向之行爲。若所向之終爲。非因本能得之。而得之於他。則其行爲。謂之屬於

終向之行爲兩行爲之動皆因未至於末界故然若凡物至於其末界即不宜動乃已動已故不全之受未得眞福之受則宜立功有全之受已受眞福不宜立功惟宜享其報焉如論習熟彼先於習熟之作用求得習熟也至彼由於已得習熟之作用乃成全而具樂悅者矣是故全愛之作用不具功之義惟具報應之義云

駁 奧定云天主用我人爲利我人亦爲天主美好矣用天神亦然爲利天神亦爲其美好經曰諸乃承使者神爲嗣天國者言有事於人也今天神既不能更

進於眞福。其有事於人也。何謂有利乎。

正 利之謂有二。一。未得終向。引得終向。立功則有利也。一。如分者有利於全。此若垣壁有利於房屋。持此義。謂天神之承使利天神也。葢承使屬厥福之分。緣傳其美好於他物。係於成全之義。就其爲成全故。

駁 未得其至極。必能前進而立功。否則指物有敝矣。天神非在至極之位。云不能更進。則似有敝而非成全之物。

正 受福之天神。論直然。雖不在眞福之至品。論天主

預簡之義。則已在至品矣。但天神凡祐人得天國。其樂有所加焉。經曰。天神見一罪人悔。其樂也。尤切於見九十九義人無所悔。然此樂。係於依然之報。而止於世界窮盡之日。因此。有謂天神依然之報。可以更進。又有非之者曰。不然。此樂非因於功。乃隨永福而得焉者。此說似勝。

天神炤他天神論第十四

天神、炤他天神否 一章

聖第阿尼削曰。中部天神。天神分上中下部見十六論一章 鍊與照

與成於上部天神。

疏天神照他天神。必矣。須知照必以光。論明司之光非他。乃真實之顯也。經曰。凡攸顯即光。則知照亦非他。乃所知識之真實授於其甲。故天神凡以所識之真實顯於他天神。則謂之照他天神也。第阿尼削云。天學諸士皆謂天神明達。即中下部天神學於上明達。即上部天神蓋明司之知物。其相輔者二。明司之德一。見知之物像一。天神因此二者。授所已知之真實于他天神。蓋凡上神向下神。首先振堅其明司之德。譬之不成

全形物近成全者。必受其堅。如少熱者近多熱。則受加熱焉。上品天神向下品者。則下神明達之德乃堅。在形物爲近也者之序。在神物爲向也者之序。其論不異。次上神照眞實於下神就見知物之像也。上神受眞實之知就公臆。非下神所及知。緣下神性然及知者少公故。上神所捷受。開作多分。以示下神。如先師于所知中。剖析多支以示幼學。各視其明悟之量不一焉。

駁 天神今亦享福。不異我等後世所望之福也。我等在天國。無所授教於他人。經論人享永福時。曰。人無

授教於其邇人。即他與其兄弟。則天神亦然。必不照他天神。

正 上下諸神。皆直徑見天主本體。就此見而謂無所授受。豈不誠然。右經指此義。接上文。曰。認主。蓋衆人無大小。將認予。但神聖雖皆見天主之功於天主。如於其本所以然。非若天主自知於其本妙。以故神聖之見天主。則各不一。見天主愈精全。則知之愈多。故上神較下神。知之尤多。而下神賴之照示也。

駁 天神具備三光。屬性然一。屬聖寵二。屬永福之光

三也。受性然之光於天主。就其造天神。受聖寵之光。就其義天神。受永福之光。就其永福天神。此皆係於天主。則天神有何照施于他天神乎。

正 凡謂天神照他天神。非賦其性然與聖寵與永福之光。惟云堅振其性然之光。而係性然與聖寵與永福之事也。本疏已明。

駁 光屬明司之模。與定云。靈性惟天主模之。一切受造之物不與焉。然則天神何能照他天神乎。

正 明司直徑受光於天主。或如像然。受模於其則。緣

明司之受造。非則他物。惟天主爲其則故。或如庶然。受成於全備之模。緣明司非合於初眞實。即天主則以爲無模故。凡一切由於神與人之光。惟爲此模之緣引耳。引致於初眞實之光天主

天神變動他天神之欲司否 二章

聖多瑪云。易動欲德。非係於他。惟係於能靈性爲義也。緣義德乃欲德之直率故。但惟天主能義靈性。則天神不能易動他天神之欲也。

疏 欲德因二而易動。一就界。界即所欲之物也 一就欲德。就

界。善好與指善好者能動欲德。善好乃欲德之界受造之善好。雖頗能動欲德。然不全。惟公善好。即天主。能全動欲德也。又指何善好者惟天主。蓋顯示其本體於享永福之神聖焉。經引每瑟向天主云。示余爾容。主曰。予將示爾諸善。即天主是也。天神不能全動欲德。或如其界。或如指其界也。惟能調引欲德向某。爲可見愛。與能指何受造引於天主之善好耳。因此。頗能引欲德向愛受造之物。或向愛天主。僅如勸然。論就欲德。惟天主則能變動欲德。一切凡物則否。蓋欲德之行

爲乃欲者之向所欲也。惟彼能賦欲司。則能動此專向。如惟彼能賦德。則能變易性然之專向耳。乃惟天主於受造之物賦欲德。緣惟天主爲靈性之原始故。則天神不能易動他欲德明矣。

駁 第阿尼削曰。天神之照他天神。乃鍊之成之。鍊與成似係欲德。蓋鍊者之謂。似由於罪之汚係於欲德。成者之謂。由於得終向爲欲德之界。則天神能變動他天神之欲何疑哉。

正 就照之勢。因而宜臆此鍊與成也。天主之照。既在

易動明愛二司。則就二司之終向。乃鍊欲明二司之闕而成之。天神之照。惟係於明司。故其鍊。惟就明司之闕。即所不知者。其成。惟就明司之全備。即識眞實耳。第阿尼所云。在天部云鍊者。乃未知者之照。引得知物之成。正謂此也。如謂形目之見。鍊因除暗。照因受光。成因見引得識凡有色者然。

駁 天神之名相。指其本情也。色臘非英。譯言至愛。天神各異。見後。謂之具熱施熱。由于愛。係於欲。則天神能易他天神之欲也。

正 天神能引他神愛天主。惟如勸然。如本疏已明。

駁 亞利於靈魂論云。屬上希欲。動屬下希欲。如欲司惡。以動慾心念心。如上神之明司在上。即欲德亦然。因而能變動他欲德也。

正 亞利惟論屬覺者在下希欲。能見動於上屬明者。一則兩條於此靈魂之性。一則下希欲之爲德在於形司。非天神所能容也。

下品天神照上品天神否 三章

聖第阿尼削云。在天主有一定不易之常法。下焉者

歸向天主。由於上焉。

疏下品天神未嘗照上品。且上品常照下品也。蓋次第之含於次第。如所以然含於所以然然。秩序所以然之向所以然。不異於秩序次第之向次第。故秩序何物有所行爲。向上所以然。而不循下所以然之序。此則無礙。如論人事。惟聽君命。弃司治者命。有之。引人認天主。天主有何行爲。而不循形性之序。亦有之。如令死者復活。瞽但論天神。或不循宜天神者秩序。者明。聾者聽等。以引人向天主。則絕無有。緣天神之行爲。不顯於我

等。如形物之行顯故。故宜天神者之序。下治於上。而非上治於下。天主未嘗不循之也。人事乃顯。故天主或令不順性序而行。欲人認尚有造性者主。任易性然之事矣。神事莫顯於人。則在神。不循性序而行。何能引人認天主。故在神未嘗不循性序。

駁 在世聖教會。由出且彷彿彼在天者。故經稱在天聖教會爲我等毋。然在世聖教會。有在上者照且學於在下者。在天何不然哉。

正 在世會之肖在天會。僅云彷彿而已。豈能得其全

肖哉。在天次序之義。定于近天主。愈近天主。則品愈高。而知愈明。故上品神。未嘗受炤於下品也。在世會則不然。有因德行近天主。而品則下。知則微。又知卓異而他德則不及。故上者可受教於下者焉。

駁 甲神向乙神。而超之。然向乙神任厭欲。是上品可以向下品而棄中品。則下品或亦可任欲而照上品也。

正 甲神之向乙神因其欲。是也。但天神之欲。規於天主定其序。則天神何得躐等而行乎。

上品天神照下品天神否 四章

聖厄義畧云在天鄉所得有卓異然不私存第阿尼削又曰各天神所受知於上則傳於下

疏 凡受造之物所具諸美好傳於他者由天主之善好而通然緣善好之義在傳於他故故形作者亦各盡其能傳其肖於他作者愈通天主善好則愈勉勵傳達其美好於他物伯多羅宗徒箴教友曰各宜就所承受之聖寵互相分散乃天神滿通天主善好則所承受於天主宜愈傳於屬下但下神所受不及上

神所授之高。如知此之一物。幼學知。不如其師之精。全然。

駁 第阿尼削曰。上品天神之知尤公。下品之知尤私。而屬下矣。公所含。較之私爲更多。則非凡上品天神所知。下品因其照則知之也。

駁 上品天神之知。謂之尤公。就知之勢。較下品愈高耳。非就知之物。較下品愈多也。

駁 天學宗師云。上品天神。從無始知天主降生奧理。下品天神。已成乃知之。經引下品天神問此奧理於

上品。夫使下品誠知之。何問乎。以此推知上品天神。非凡所知必傳達於下品。葢有所不傳者焉。

正 宗師非言下神絕不知救贖之與理也。乃言下品不知上品之全。降生之後。則知之全。

駁 上品所知之物。若云皆傳於下品者。則上品所知。下品皆知而無隱。如此即不得謂將有所照矣。而今云然。則必上品非凡所知傳達於下品者。

正 至世界窮盡。天主常有新默啟於上神。係寰宇者。與夫選擇升天之人之義。尚有將照於下品者。

天神相語論第十五

天神與他天神相語否一章

經曰若我語人及天神之言云云

疏天神必有所語顧其語非若人也凡義畧曰凡臆天神之語必須我明悟邁越形語以至於其高且奥之義今欲知天神相語如何宜知欲德動明司以施厥行蓋所知之物在明司其勢有三一具然即具知而不見知一見然即見知一引然即所知引至於他今由具然至見然欲司之命令之緣具非他乃任意用之故由見然引

至於他。亦欲司之命致之。蓋引內臆於他。欲司之命致之而已。凡明司反臆而思所具之作用。則是與已語也。緣明司內臆謂之內言故。至論天神與他天神相語。非他。乃欲司引致其內臆以傳於他。緣某與某相語非他。乃傳內臆於他故。

駁 聖厄衮畧曰。人復活世盡人將復活見三大支終段各形軀之粗。不阻各內臆之相見。何況天神哉。天神之內臆既相見。何用相語。緣言語爲顯所隱於內者故。

正 內臆之在我人。因兩隔而緘。一。因欲司能蓄厥臆。

勿出於外。就此惟天主能知人內臆。經曰。在人者惟人之神知之。準此則天神之內臆非常相見也。二。因形軀之粗。故欲司雖已引內臆至於他。非即時而見知於外。乃須以何跡指之。厄栽畧曰。我等臆在形體內者。如墻然。他人不得見。如欲顯則由舌之門以出。令所含於內者顯於外也。此隔天神無之。故已欲顯其內臆於他天神。他天神即時知之。是即相語矣。豈必更用言語如人哉。

駁 談話有二。內所以與已談。外所以與他談。夫外談

須顯於何迹形。如聲音如點畫等。天神無形。則天神與他天神語。必如何而可。

正 在我等須外言者。爲形體之隔。故非天神所有。其所須者。惟內言已。內言之義。不但在已與已語。且又引致內臆於他。故天神所以顯其內臆之德。借謂之天神語云。

駁 用話所以醒聽者。傾耳而聽。天神非能容此。緣醒者因何形跡而成故。

正 論享福之神。嘗互見於天主體。卽不須相醒。葢旣

互相見。則見彼此之所引致矣。至論未享永福之前。相語。而今邪魔互相語言。故須云。如覺司動於屬覺之物。明司亦動於屬明之物。蓋如因何屬形迹者而覺司醒。因何屬靈德者而明司醒矣。

下品天神與上品語否 二章

經 依弟阿尼削解 引下品天神問上品者。指耶穌昇天。曰。夫永福之主爲誰。

疏 下品天神與上品相語矣。須知在天神。凡炤必語。非凡語。即照也。前章已明。天神與他天神相語非他。

乃引致其內臆於他。夫內臆歸於二始。一天主爲眞實之原始。一欲德所以發臆者。夫眞實既爲明司之光。而眞實之律。乃天主。則天神顯其所含於內者。就係於初眞實。即天主乃謂之語。謂之照。如有人語他人曰。天乃天主所造。人乃生覺而推論。是也。但凡所顯者係於知者之欲。則不得謂照。惟謂之語可耳。如有人語他人曰。欲學此物。欲作某事。是也。所以然者。蓋受造之欲。非光非眞實之律。乃惟通光。故傳所係於受造之欲。就此義。非謂之照也。蓋欲識爾所欲與臆

如何不係明司之成。則惟知物之眞實。則然。天神謂之上下。惟視眞實之此原始。故係於此原始之照。惟由上神至於下神。若論其原始。卽欲司。欲其物。卽其始矣。故係於欲德之顯。任欲者引致厭臆於某某。就此。則上與下。下與上相語。無不可者。

駁 厄義畧曰。天主默敕深玅於天神。是與天神語。是卽照也。論天神亦然。凡語卽照。旣然。則何謂下天神與上天神語哉。

正 凡天主之語卽照。是也。葢天主之欲。旣爲眞實之

律。卽知天主所欲。必係於受造靈性之成。至論天神之語卽照。則否。葢天神之欲。非卽光與眞實之律。乃通光。如本疏已明。則天神所欲。非係於靈性之成也。審此。而下神之與上神語。可無疑矣。

天神與天主語否 三章

經曰。天神語天主曰。軍旅之主。天主何時憫日露撒稜乎。如德亞國都城

疏本論一章已明。天神之與他天神語非他。乃引致其內臆於他。引致於他。其勢有二。一有所授。如論性

然之物。作者引致其德能於受作者。論人語。師者引致其知識於學者。持此義。天神絕無所語於天主。無論係於物之眞實。與係於受造之欲也。緣天主乃諸眞實與諸司欲之肇始故。一有所受。如受作者向其作。學者向其師。持此義。天神與天主語。或有所商議。或有所驚異天主不能盡括之奧玅。厄峩畧曰。天神與天主語。莫非反諸已而驚異之之動。是也。

駁言語也。所以表示何物。天神無所示於天主。緣天主無不知故。則天神何得與天主語哉。

正不然。非凡語爲傳何物。亦有爲受教者。如學者有所問於師也。

駁語乃引致內臆於他。天神未嘗非引致其內臆於天主。若持此而云與天主語。是常語矣。夫天神與他天神相語。乃與天主亦相語。此豈宜然哉。則不如謂天神未嘗與天主語。

正論彼讚美與驚異天主之語。天神何時不與天主語哉。論商議其知。係於何新行爲。而欲受其照。此則以時而與天主語也。

所之相距有妨天神之相語否

經 引永苦獄中惡人與在古聖所亞巴郎古聖相語。何況所之少距。妨天神之相語哉。惡人在地獄。與古聖所相隔甚遠。

疏 天神之語。屬明司之作用。則絕然脫時與所。試驗我明悟之作用。脫時與所。我明悟論所與時。能想相遠之物。偶有係於時與所。此則由形想識致然。天神絕無此。則絕然脫時與所也。是所之相距。無所礙於天神之相語矣。

駁 天神行爲。在於其所居之所。語言。乃天神之作用。則天神既居於有限之所。其相語似在於有限之界

矣。

正 天神之語。乃內語見明於納語之天神。故既在於施語之天神。遂在於其居之所。但如天神相見。處所之隔無礙。相語。即此納彼所引致之內臆。亦無礙。

駁 發大聲。由居處相隔。意撒意亞古前知者見色臘非英二神相語發大聲。以此知處所相距。雖有所行爲。而不無遠近之別。

正 彼呼號。非屬形物之聲。爲居處相隔之故。乃指所語者事大。或指感發之懇切。厄我畧所謂人羨慕愈

少。呼號愈小。正同此意。

天神與他天神相語諸天神知之否 五章

聖多瑪云。人於衆人。能獨與一人語。何況天神。

駁 甲神引致其內臆於乙神。乙神知之。但甲神可以引致於乙。而不引致於丙。是乙神獨知之。而丙神不知也。然此非由處所近遠。乃由天神獨欲引致其內臆與否。由此則知一天神與他天神相語。何必諸天神知之哉。

駁 一人語。衆人不能聽者。由所相距也。此非所論於

天神所之相距。則一天神與他天神語。諸天神知之固矣。

正 衆神不知。非由所之相隔。乃由天神不引致其內臆於衆神。非人語可比。本疏已明。

駁 照屬言語之類也。一天神之照。可及於衆神。第阿尼削曰。各天神所受者傳授於他天神。則一天神已言。豈不宜諸天神知之。

正 所照係由於眞實初律之物。爲衆神之共始。故照。則衆神共之。所語係由於受造之欲司。爲各天神之

本情。故語。則衆神不得共也。

天神等級於三部九品論第十六

引 天神等級。別有上中下三部。部各三品。總成九品。從一始數而上。第九品爲至上。而第一品爲至下品也。

衆天神同一部否 一章

聖第阿尼削分別天神爲三部。

疏 在天神謂部。非他。乃聖。治也。治者之名。相。包含二義。厥主一。屬厥下二。天主非獨爲衆天神。且又衆人

與萬物之主。則不但衆神。且又能通聖者之衆靈者共成一部耳。論治。就多衆次第一勢。治屬衆於一主。則謂之一治。不能就一勢而治。則謂之多治。如。多省統於一主。各因本律而治焉。多治猶一治也。至若天神與人受上照之勢。則各殊異。天神純受。人由形像受。則天神之部。與人之部。不能爲一。因而天神部亦各一也。前論天神之知識見十二卷六論三章云。上品天神之知物。較下品尤公。夫知物之公義。在天神則分有三等。緣天神於上受物理者之照。其勢分有三故。一就

由發於公而最初所以然。天主。此宜上部。直徑受天主之照。第阿尼削所論云。上部在主座前。二就係於受造公所以然。頗爲多異。此宜中部。三就歸於各物。而係於各物之本所以然。此宜下部詳見各品論中。

駁 天神於受造中。得位至上。故其秩序至美。夫衆屬於一治爲上序。亞利超形性學。與治世學之論也。則衆天神屬於一治。於理爲當。何分多部乎。

正 亞利惟論就主者之治。蓋衆治統於一主。乃上治也。

駁在天神爲部非他。乃序知作用。衆神向天主之序共。見天主之知共。法天主之作用亦共。則衆神必共係於一部耳。何分有三乎。

正知天主之互別。非就見天主之體。蓋共見天主體。共向共法焉。所以別爲三部者。惟就所受。而其受造之理各異焉。

駁衆人共一部。則衆神亦宜共一部。何爲不同乎。

正衆人類同。故知識之勢亦同。天神則否。

天神一部中有多品否 二章

經曰。天主置耶穌在率領者。宰制者。上能者。統權者之上。皆各品。而其中有係同一部。見本論六章

疏前章云。一部乃衆次序。而就一勢治於一主矣。夫衆矣。而非分多品。紛紛紜紜。安得次序乎。以故部者之義。必具品級各異也。異品由於異識與異用。如各城有農士軍各等品級。城內雖多。品總歸於三。緣視衆有始中末故。故具有上中下三品。在天神亦然。各部之品殊別。就異職異用。而多異。總歸於三上中下。故第阿尼削云。各部具三品也

駁 在神物多品之異必由神恩各異也天神之恩皆共緣無所私用故則何得多品乎

正 天神會中諸物相通誠然但此精全於彼者有焉夫能傳傳較不能傳傳者猶高如能施熱之熱成全於不能施熱者能施教之知精全於不能施教者然又能傳恩愈高其品愈上如能傳學業愈高師者之品愈上在天神謂有多品者指此義也

駁 依第阿尼削論在世聖教會分別多品在三鍊照成是也副祭者之品乃鍊祭者之品乃照主教者之

品乃成至若各天神鍊照成以分多品果何由哉

正下品天神較我人上品者尤高葢經謂人中聖若望爲最然較之下品天神猶小也故在天下品各天神較在世各歸人其能鍊照成尤高且精就此作用天神何得分品其所以分品者必就他用矣

同品有多天神否 三章

經曰色臘非英互相呼號則同品有多天神必矣色臘非英在九品

疏全知物者則能詳分物之性德用以及於細微知

不全則總分已耳夫總分豈分多乎如不全知性然之物總分已上天形物置一品無魂形物置一品動植置一品等若全知其性則於上天形體必能別多品推之他物亦然矣我人知天神之性與職不全故懽總別天神之品就多神同在一品而已若全知之則能識各神各品各職較知諸星之職品尤精矣

駁 前論見十一卷一論四章云天神各不均則何謂多天神同品乎

正 天神泥然爲均即就互相似直然則不均第阿尼

創云同品天神有上中下。

駁以一足成何用多乎。凡係天神之本職。一天神能成之。如凡係太陽之本職。一太陽成之然。則天神之品。既因職而別。乃謂多天神同一品。豈其然哉。

正彼在天神有品有職之切別。所以爲各神之本品本職者。我人則未能知之也。

駁云多神。如三四神同品。則上品者之下神。恰似下品者上神。此較同品者之上神更近。是謂與上品同。：不如云與下品同。則謂有同品者多神。似不可。

正某一分黑。一分白。彼在黑白之界。則兩分矣。以較之白。論處所尤合。論如在則少合。天神之品亦然。彼在兩品之兩神。較彼在同品者。論性尤合。論職分則少合。蓋此職分之界。必有定限。而不可紊者云。

在天神分部分品由性然否 四章

天學宗師云。在天神之有同品。乃一衆就聖寵與性然之恩恰似焉。

疏治之序。即衆屬於一主。必就終向而視焉。天神之終向有二。一就本性之能。即知愛天主。因此天神有

品。一超邁本性之能。即知天主本體。而恒愛其善好。此向惟因聖寵得之。非本性之能力可及。爲此天神謂有品級。聖寵之恩爲其成。性然之恩爲其緣引也。

駁 在世聖教會。法師彼在天者。聖教中有品。各就聖寵之恩。非由本性。緣爲主教。爲司祭。爲副祭。非由本性乃由天主聖寵故。則天神分部分品。非由性然矣。

前已明。見十三論六章 天神非若人。由殊性而成。靈欲之上分。可以阻於覺欲之下分。乃天神得性愈高。則愈切向天主。因而得品也。

天神諸品之稱當否五章

經 稱九品天神曰奉使者。原文亞諧爾甘若曰宗使者。原文瑪若曰率領者。原文備林者巴多曰宰制者。原文斯大德曰上能者。原文未爾都德曰統權者。原文鐸爾納藏曰上座者。原文多洛諾曰普知者。原文格露柄曰至愛者。原文臘蜚英

疏 依第阿尼削論各品之各相指各品之本情欲知各品之情須知物具次序者之勢凡三本然一超然一通然一凡於其性均而相稱則謂之在於物本然凡歸於某而不及物之本性則謂之在於物超然天

主之諸名是也。凡歸於某而非以全義。則謂之在於物通然。如主之稱歸聖人。通然也。今欲指物之本情。則不宜稱以不全具之稱。即通然之稱或以超具之稱。即超然之稱惟宜稱以於已均之稱也。即直然之稱譬如欲稱人。則謂之生覺而推論之體。非稱謂靈體。蓋此惟稱天神者。緣純靈宜天神本然故。宜人則通然也。又非稱謂覺體。此惟稱禽獸者。蓋覺體不及稱人之本情。緣宜人超然。宜禽獸本然故。至論天神之品。諸凡德能。衆神所共也。然在上品者。較在下品者天神。則超然。

葢德能之中既有品。則上德歸上品本然。下品通然。下德歸下品本然。上品趨然。是上品天神由上德而稱也。第阿尼削解諸品之稱。各就其神情。厄義畧視其外顯所供之職。謂奉使者。因報微事。宗使者。因報大事。上能者。因行奇事。率領者。因御善神云。

駁 物之本名。惟宜此之一物。而不能共通於多物。天神每品中皆謂奉使者。皆謂率領者。皆謂上能者乎。則似各每品之名稱未當也。

正 諸天神就宣揚天主奥玅。皆稱謂奉使者。但其勢

各異。上品尤高。下品惟得稱奉使者。故奉使者之共稱。爲下品者之本名。此一說。又有云奉使者之名。爲下品之本名者。蓋下品切近傳達於我人。上品則惟由下品而達焉。論上能共義有二。一汎然。就在體德作用之間。物有體德作用之間。就此義。諸天神皆稱上能者。上體者。就指異能。是惟宜某品之本稱。故第阿尼削云。大能之名相。指不易動之勇。一以堪任本職。一以順受天主之旨。

駁 宗使者之名稱。指首使者。則惟宜率領者。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

正宗使者在奉使者與率領者間。在間者。較相對之兩物各似之。緣通二物之性故。如溫比熱爲冷。比冷爲熱。宗使者比奉使者爲首使者。比率領者爲奉使者。

駁至愛者之名稱。由於愛而稱。普智者各稱。由於知而稱。凡此衆神皆共。則不能爲其品之特品也。

正至愛者之名稱。不但由於愛。且又由於愛之盛。第阿尼削解至愛者之名。比之火具熱之盛也。火具有三。一動。上昇而恒。指至愛者恒上向天主。二行爲之

能。即熱之速行入內。無微不透。至愛者傳達愛天主之神火於下神。乃透其內。令人至熱而全鍊焉。三光明。指至愛者具備不滅之光。以照下神也。論普知者名稱。亦名其知之盛。第阿尼削視此名。因四義。一見天主全然。二受天主之炤滿然。三於天主見萬物之美序精然。四傳達其知於屬下諸神溢然。

在天神諸品之位當否 六章

聖第阿尼削於上部。置至愛者爲一。普知者爲二。上座者爲三。於中部。統權者爲一。上能者爲二。宰治者

爲三。於下部。率領者爲一。宗使者爲二。奉使者爲三。

疏 前章一章已明。上部者於物之理。直徑受於天主。中部受於公所以然。下部受於各物之本所以然。天主既爲天神與萬物之終向。則上部指視終向。中部指視將爲之公排。下部指置各物以行厥用。即施行也。凡作用必具此三者。譬人欲造宇舍。先有宇舍之終向。次備材質。次行工。凡作用盡然。故第阿尼削由各品之名相。察其情而定其次如此。凡向天主之名相。即至愛者。普知者。上座者。則置之上部。凡指總治者之名相。即統權者。上能者。宰治

者。則置之中部。凡指施行之名相。即率領者。宗使者。奉使者。則置之下部。論終向所視有三。首視終向。次視終向之全知。又次專意於終向。其二加於其一。即終向而其三即專意於終向加於其一與其二。即得終向之全知天主既爲受造之終向。如帥爲三軍之終向。則天神之秩序。於人爵有所彷彿焉。有親近國主者。有進而通其密事者。又有進而不離其左右者。就此譬以視上部各品之秩序。蓋上座者。親受於天主。即直徑於天主受物之理。此乃上部諸品之共情。普知者。則有加而

知天主深奧之事。至愛者。則又有加而上合於天主。論中部治者。所視亦三。其一分別其所將爲。係統權者。其二加强力以行爲。係上能者。其三指決判如何行。係宰治者。論下部施行者。在傳報天主之物也。施行也者。有始行以御下衆。如掌樂之師。統軍之帥。此爲率領者。有直行。如奉使者。有在奉使率領之間。如宗使者。此諸品之序。無不各當。葢下部之上品。接上部之下品。如形類下品之生覺。於植物相近然。夫最上而最尊之品。天主聖三也。聖神爲聖愛之發。上部

之上品。即至愛者。乃受造之中。切近聖神也。緣由愛之至熱而得其名稱故。上部之下品。即上座者。與中部之上品。即統權者。相接。厄峩畧曰名上座者。因天主由上座者而審判焉。蓋上座者受照於天主。以授照中部也。中部宜宰制凡向天主之執事已。中部之下品。即宰制者。與下部之上品。即率領者。相接。蓋宰制者之職。既在指分屬下諸神。率領者始行而爲其帥。緣率領者掌治各國各衆故。向天主職事之中。治衆則爲其首先焉。蓋衆人之好。固在先於一人之好

云。審此。則知天神各品之位必當矣。

駁 御衆之品。爲至上之品也。統權者。宰制者。率領者。皆屬御衆。則宜在諸品之上。

正 治下衆在天神。不如受治於天主。緣治下衆由治於天主故。故彼由治衆而得名之品。非至品也。惟由向天主得名之品。爲至品。

駁 天神彌近天主。其品彌高。上座者至近天主。蓋近坐者莫如座。則上座之品。至高而無上矣。

正 論近天主。則普知者與至愛者爲尤甚。上座者不

及也。本疏已明。則上座者之品。不如普知者至愛者之品爲尤上。

駁 知先於愛。而明司高於欲司。則普知者之品。較高於至愛者。

正 知在於知者。愛則反在於所愛之物也。上物在下物。不如在已爲高。而下物則以得在上物爲高。故知下物高於愛。而愛上物高於知。何況愛天主乎。

天神之諸品世界窮盡尚存否 七章

經 曰。星存厥品與統。葢星指天神。註經者云然。

疏論天神之品。所知有二。一各品之別。二各職之行。各品之別。在天神各就性然。與聖寵之殊。如前章已明。見四章夫性然與聖寵之殊。天神常存。蓋論性然之別。與性俱存。性亡乃亡。然而無是理也。論聖寵則亦常存。蓋聖寵各就前功之績。安得亡乎。若各職之行。則分存分息焉。息就天神之職引人得終向。蓋人已得終向存就宜於終向之享。此如武士臨敵時。與封賞時。厥職各異然。

厥天神之職。在鍊與照與成他天神。世界末日之後。

無復事此。則天神之知。無復加進。而其品序。豈非徒然乎。

正天神之作用向他天神。宜比之我人明悟之作用。蓋我人具何靈作用。以互相視。如所以然視其固然。如收例之知係於諸先例者。非獨就得新知。又且就存舊知焉。彼有人。知物而忘其所以然者。要惟向兩可之知。而非確知。故耳。今下天神既知天主行爲之理。由上天神之照。則其知係於上天神之照。非獨以得新知。又且以存舊知。故世界末日之後。下神雖無

所進於知。不因而絕上天神之照也。

駁 經論天神云。皆爲奉使者神。遣爲嗣天國者。由此則知天神之職。惟引人得天國。審判終日。預簡者皆已得天國。則末日之後。天神之職。必也息而不存矣。

正 終日之後。人雖不須天神以得天國。然尚受何照於天神焉。

人有取入天神之諸品者否 八章

經 論享永福之聖人。曰在天將與天神均。

疏 前章已明。天神品別。就性然。與就聖寵。論性然而

謂人有取入天神之品。無是理也。緣因性之殊常存故。論因聖寵有云。人亦不能取入天神之品。此說悖經所云。復活之子。即聖人在天與天神均矣。葢論品序。屬性者係於質。而屬聖寵則係於成。故人因聖寵之恩。能應得若干永福之品。可以與天神均。即取入天神之品。云何不可。有云。非凡在天國。皆能取入天神之品。惟守童身與大聖爲然。又有云。衆人別成一會。異於衆神之會。然與定以爲不然。在天兩會惟一會耳。緣神聖之福。乃合一天主故。

駁人部在天神下部之下。如下部在中部。中部在上部之下然。下部天神。未嘗取入中部與上部。人何獨然。

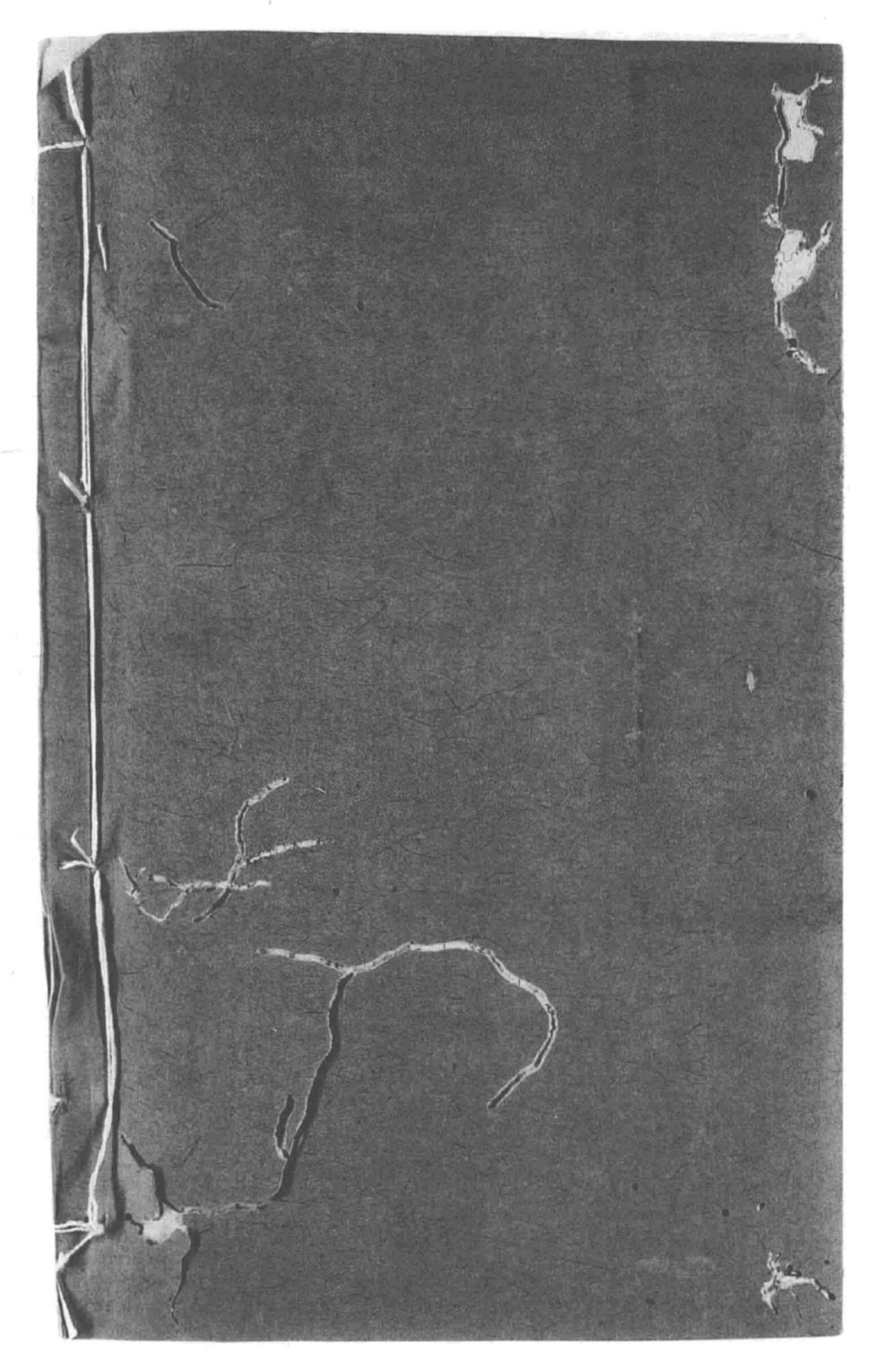
正聖寵之恩。施於天神。視各神之性之相稱。人則否。如前已明。見五章是故。下品之神。不能入上品。係於性然。亦不能入係於聖寵。上品人。則能入係於聖寵。而不能入係於性然。

駁行靈異。護守。驅魔等。係天神。而非係聖人之本職。則人何能取入天神之品乎。

正 天神論性序。在人與天主之中。故循常治人事。兼治凡具形之物。聖人雖在天。仍同人性。故循常於人事無與也。或治人事。顯奇迹。驅邪魔等。則由天主特旨使然。此與定之論也。

駁 天神引人爲善。邪魔引人爲惡。云惡人變爲邪魔。基瑣聖師以爲大謬。則人取入天神之品。似不可。

正 惡人受邪魔之刑罰。即邪魔所受之刑罰 非謬也。基瑣所斥爲謬者。魔爲死人之魂之說也。



超性學要

論天神

卷之十四

11. Volum:
Tom: 4. e. D. Tho: de
Angelis
C. 36

III. 211
4

超性學要卷之十四　論天神

天神宰治形物論第十七

形物由天神宰治否一章

聖與定云。凡形者治由神。聖厄我畧曰。在此見之世界。無一物之治引。非由于不見之受造之物。

疏　論人事。及論性然之物。莫非私治于公。如諸治治于國主然。在天神者。御下神之上神。其知較下神之知尤公。如前已明。見十二卷五論三章今形物之德能。比神體者尤私。緣形體之模。因質而特一。而限于此所此時。

若無形之物。則不屬此情。而爲靈者。故轂公于形物。夫下神之具模。轂上神少公。猶必見治于上神。則凡一切形物。轂神體猶私者。豈有不治于天神者哉。

轂 凡行爲之勢態既定。不須治于他物。緣須治引者。因不行所宜故。乃形物之作用。性然而定焉。則何須治于天神乎。

正 形物之作用爲定。誠然。然其作形。必因受動而然。緣形體惟因動而行爲故。而形物之所由動者。神物也。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

駁下治于上。固矣。然在形物。自有上下。下形治于上形。何須治于天神哉。

正下域多有屬形之作用。在本性之外。非諸天之施爲所能及者。如凡奇異超天德之德能故必須乎上靈焉。天神不但治上天諸體。且又治下域諸形也。

駁在天神有多品。因乎多職矣。云形物治于神物。則天神之職若干。必應物類若干。而天神之職多寡。由物類多寡矣。此在前論以爲非。見十六論二章是知形物非有所治于神物也。

正天學諸師。以爲屬形異體者。屬神異體應之。但不因而遂謂天神之品不止于九。葢前論已明。天神之品殊別。由于公職。厄峩畧曰。主諸邪魔。係宰治者之品。主諸純形。係上能者之品焉。

形質任順天神否二章　即天神能令質受何模生火生水等

聖奥定曰。形質惟順天主。

疏形質之于萬模之變。非依順天神。誠有二端。一。合成之物。惟由質模而成。如白也者不能生白。白物則生白。則神物何能有所爲于質。以受何模乎。二。凡成必由于相肖。如火

生火人生人神物之于質無何相肖由此觀之屬模之變或由合成之物而成即由形物或由超含合成之物而成即由天主則形質之于屬模之變或由形物或由天主豈由天神哉

駁天神之德較靈魂之德尤強但靈魂已合形軀形質莫非順之緣靈魂已合形軀而形體即有變易或熱或冷或病或愈故則形質依順天神不尤宜哉

正靈魂之合肉軀如模然故肉軀隨之而變易也不觀屬覺欲之動制服于靈性之令乎此豈天神之于

形物可比哉。

駁 下能所能。上能能之天神之能。較強于形質。明甚。夫形物以本能。能變形質。以受何模。如火之生火是也。何況天神哉。

正 下能所能。上能能之。誠然。然能之勢態不同等。必也。超然矣。如明覺二司。皆知識屬覺之物。而明司則超然。天神較形作者之變形質。亦必超然。即動形作者如上所以然然。

駁 前章已明。凡一切形物。皆治于天神。則天神之視

形物。如器具然。緣器具之義。在被動之動者。故但效內有專由作者之德。非器具所能致。此在效爲首先。如飲食之化。固由內火之德。爲育魂育魂卽生魂。就其生活言。謂之生魂。就其養育肉體言。卽謂之育魂。之器具。而氣血之生。則由魂之德能。又如鋸木由鋸。而以木爲几案。則由工師。由此而推。則屬體之模。首先固由天神之德能。而形質莫非形效順天神以受物之模矣。

謂性然之物。有何效由天神之德能。非形作所能致。無礙。然豈得謂形質順天神以生何模哉。如烹飪。

厨人由火得何法以成功。非火本然所能致。然豈得謂食物之形質順厨人哉。

形物順天神以遷動否 三章

聖奥定云。天神用形種以生。何效。此非因遷動。何能然乎。是知形物順天神以遷動也。

流 形物遷動于神物。舉証凡三。一。天主之知。使先之末。合次之先。第阿尼削論也。準此。則下性者之上物。接于上性者之下物。而屬形性之物。就其上。則接于神物也。接必就屬所之動。屬所之動即遷動也。葢屬所之動。依

性學論在諸動爲尊。緣屬所之動屬能者。惟就外。非就內故。屬所之動內不動。乃質模具在合成之體。蓋恒一如常。惟外動。即遷所之動而動也。

二。格物窮理者以爲然。二。內軀遷動于靈魂。則形物遷動于神物。

駁 形物之動。隨其模也。如火之就上。土之就下。由火土之模使然。天神不生物模。如前章已明。則不能生物之動。

正 形物之遷動。亦有不隨其模者。如海潮非隨水模。乃隨月德。則謂有何遷動隨天神之德。益信矣。

駁 性學論云。遷動乃諸動之首。天神不能生他動。如

令質受模之動。何況生遷動哉。

正 天動生遷動爲先。因而生他動。卽用形作者以生諸效。如鐵工用火鎔鐵然。

駁 四體者。順魂以遷動。就其具有生命之始也。屬形者于天神。無生命之始。則何能順天神以遷動乎。

正 天神之德。較魂德之限爲少。魂行動之德。限于所令之形軀。令之活。以動他物。天神之德。非限于形軀。故能遷動不合之形體。

天神能作超性奇異否 四章。如令死者復活瞽者明等

經曰。惟天主行奇異。

疏 奇異切義爲超本性。然非凡超本性卽謂奇異。若然。拋石在上亦爲奇異。緣違上超石之本性故。今謂奇異者。惟因超受造全性之德能所可致也。天神與凡受造之物。本性所行。非躐受造性者之等序。何得謂能行奇異哉。以此則知惟天主能作奇異云。

歐 奐定云。術士作奇異因私約。認主善人因公義。認主惡人因公義之跡。術士之行奇異。奐定謂因于邪魔。則邪魔能行奇異。則天神愈能之也。

正 奇異之切義乃超全性之德能也但我等不全知受造之性之所能及故凡觀超于所已知者受造之德能則謂之奇異然豈正切奇異哉惟就我等謂奇異耳凡謂術士因邪魔行奇異類此謂之因私約葢受造私德于寰宇如白人之德于國然天主之義于寰宇如公律于國然故認主善人因天主之義作奇異謂之因公義而行奇異認主惡人行奇異惟因天主之義之跡焉如呼主名設聖事之跡焉

駁 上能不屬下能之序矣形性在天神之下則天神

不屬形性之下。既在其上。則天神行爲而不循形性之序。云何不可。此非作奇異而何。

正 天神雖能何爲。不循形性者之序。然不能有所行而不循全性者之序。所謂奇異。如本疏已明。

天神之功于人論第十八

承前。當論天神之加功于人類。其論有三。一論天神以本性之德能變動人。二論天神之差降。三論天神護守人。

天神能照人否 一章

聖第阿尼削云。天主降諸。由天神傳于人。

疏 下治于上。下神受照于上神。人受照于天神。蓋天主預圖之序也。但神人受照之勢。有同有異。同者。如天神受照。或就明司受堅于上神。或就靈像。即上神所統知者。分析以使下神達之。人之受照于天神亦然。異者蓋人受照。因屬覺之想肖。緣人知識。由形想識而知故。第阿尼削云。我等受天主之光。若非因形幕形體之于靈魂猶幕然。故云。之多異。有何他道乎。天神則不然。

駁 人受照于信德矣。第阿尼削云。人之照歸于聖洗。

爲信德之與義。信德也者。徑由天主。經曰。因信德而得振救。非由爾等。蓋天主之恩也。準此。則人之受照。非由天神。徑由天主。

正信德具有二。一。明司被引。以聽欲司之命。以順天主之眞實。蓋明司允信德之眞實。非因有所証服。乃因欲司猶命之。欲司所欲。明司從之猶命然。故云。與定云。人信必因欲也。就此義。信德惟由天主。二。須以屬信之諸端。設于信之者。此則由人焉。經曰。信于聽。但此訓更由于天神。乃天主所用以默照人一切係于信。及係于行

者焉。

駁 經曰。天主默照彼。註云。人之受照。非但由本性之明。且又由受造之物。兩（即本明即受造之物）由天主。則人受照徑由天主。何由天神。

正 本明雖徑由于天主。然可以受堅于天神。如前論已明。（見十三卷十四論一章）又明司愈堅者。由于物像取真實愈深也。此蓋因天神扶祐。故能由受造而知造物者焉。

駁 受照者必知所從受照矣。人不知由天神而照。則

不受照于天神。

正 明司之作用與照有二。一。就所知之物。此則凡受知與照。即知受知與照焉。緣知物明顯已故。一。就物原始。此則非凡知何真實。即知明司爲知之原始。以此而推。非凡受照于天神。即知受照于天神也。

天神能變動人之司欲否 二章

經 曰。國主之心。在天主掌握。任厥欲轉。則惟天主能變動人之司欲。

疏 司欲之變或由于內。是司欲之動。既乃司欲之向

所欲之物則惟天主能變之緣惟賦靈性向物之能者能變司欲故或由于外即于所臆之善好此亦惟天主固然能變司欲者天神能變人司欲僅如勸然如前論已明見十三卷十四論二章在司欲亦可以變于外者亦由七情屬覺司欲如人因慾因怒偏向何物矣天神既能激七情則能變司欲然此變非由固然也蓋司欲未嘗不存自專向物與否云

駁 經曰令厥使者爲神與火焰註云天神爲火因內熱而焚我罪此非變司欲曷能然乎

謂天神焚我罪而熱我心。于道德。惟如勸然耳。

駁 達瑪則云。凡惡與邪想。由邪魔之誘且提矣。提于善。由天神也。既然。何得不變司欲哉。

正 邪魔不能提惡想生之于內。緣司想之用屬司欲故。邪魔謂之提惡想。如勸然。如激情欲然。若善想。惟歸天主爲初所以然。而天神爲司所以然也。

駁 前章已明。天神照人之明悟。由形想識。然如形想識爲明司役。可以變于天神。卽覺欲爲司欲之役。亦可以變也。緣覺欲之爲德。用形司故。天神既能照司

明。即亦能變司欲。

正 不同。明司行爲而識物。不免形想。欲司行爲而欲物。可以惟因明悟之斷。而不循覺慾。

天神能變動人之思想否 三章

經 屢引天神托之于夢。以默啓人。則天神能變人之思想。緣夢中所見因思想故。

論 天神與邪魔。以本性力。能變動人之思想。葢形物屬天神之遷動。如前論已明。十七論三章 則凡因遷動而隨之之情。莫非屬天神本性德力之所及也。今夫屬

思想之顯者。其由二。一。由四液之遷動。亞利指夢中顯想之所以然。有曰。生覺者寐時。多血下就覺司。並有何動隨之。由于覺動。覺有所動。恒存于屬覺之氣。以動覺司。令發何顯。猶覺司之動于外物然。顧此四液與氣之動。不獨夢中爲然。尚醒者亦有所見。如瘋狂者是也。夫四液與氣之動。本屬于天神。則其相隨之情。豈不可成于天神及邪魔之德力乎。

駁 靈魂論云。形想乃由于覺司之動。就見覺也。謂由天神。則何能由于覺司哉。是咈形想爲形想識作用

之義矣。

正 形想之原始。由覺司。就見覺也。緣所未覺者。就全。就分。皆不能想故。如生而瞽者。豈能想五色哉。但形想識所以動之作用。亦由發于四液與氣之存。在內之動。如本疏已明。天神既能動四液與氣之動。則隨而動形想。云何不可。

駁 彼存于形想識之模。較彼在于屬覺質之模。尤貴。緣在形想識乃無形故。詳後魂論然天神不能生模于覺質。如前論已明。十七論二章則尤不能生模在于形想識。

又何能變形想哉。

正 凡謂天神變形想。惟因遷動四液與氣也。如本疏已明。豈能變形想生何模。不由覺司。如令瞽者想五色哉。

駁 由形想所見之物。人視物之像如視物然。此非誤謬乎。天神不能爲誤謬之所以然。則不能變形想令托像而見。

正 天神托像令人有所見者。有並照人明司。令知識此像所指之義。此無所謬。有因天神之功。但現物之

相肖在形想識。而人謬視爲物。此非天神令人爲謬。
由人明悟有闕。如吾主在世時。托寓言論奥理。人或
悞解其理。非吾主引人有謬也。

天神能變人屬覺諸司否 四章

經 載天主差天神焚五城者。天神令其城衆人不得
見屋門。由此則知天神能變人屬覺諸司矣。

疏 覺司之受變。或于外。即于所覺之物。或于內。即于
本司。試驗四液與內氣。已亂。覺司受變。如病人之舌。
因黃痰勝。凡飲食皆覺爲苦。推之他覺司盡然。天神

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

之于人覺司。內外。能以本性之能變之變外者。蓋天神能設取何形物以混覺司。變內者。蓋能動四液與內氣。如前章已明。令司覺受變。

駁 屬覺司之作用。乃生活之作用也。生活之作用。由于內始。而不能由于外。則何能受變于天神乎。

正 屬覺作用之始。不離內始。即覺司。然此內始能多受動于外始。如本疏已明。

駁 覺司之德貴于養司。天神似不能變養司之德。蓋不能變性然之模。則不能變覺德。

正 天神因四液與內氣之動。必能有所施爲。不但變養司之作用。且又能變希德覺德。與凡具司者形德。四液與內氣已亂。養司或不化飲食。希德或希非所宜。如病人希苦。覺司不施其用。如目不得見。耳不聞。五官惑亂等。是也。

駁 覺司動于所覺之物。乃固然也。天神不能變動性然之序。如前論已明。十七論四章 則不能變覺司也。惟受變于所覺之物。

正 天神不能不循全性之序。良然。顧非必定循某某性之序也。緣天神非屬私序下故。

天神遣降論第十九

天神遣降以供使否 一章

經 曰。予天主遣降予使者。天神爲爾之驅。

疏 由前諸論。可知天神爲天主遣降以供使矣。葢遣之爲義。必也發由于何。先不在某。或雖先在。然因異勢在焉。如天主子及聖神謂之遣。因由發于天主父爲原。兩位雖就天主性在。然天主子就降生始在人性。聖神就降寵在善人。謂之因新勢始在。而先所不在。豈不可乎。然惟天主本然無所不在。緣天主爲公

作者。其德能及于凡有。天神爲私作者。其德能不及于凡有。及此而不及彼。因而在此而不在彼。前論已明。

十七論 一章 形物治于天神矣。則天神凡有何行爲于形物。乃就德能始致于形物也。是則在彼爲先所不在。此非由天主命而何。則天主遣天神明矣。天神謂供使者。蓋其作用由天主爲其初始。令之行爲。仍歸于天主爲其終向。是天神行此。乃就其爲供使者。如有靈者之器具。由他動而動。而其作用向他物然。故天神之作用謂之供使。因而天神謂之遣降以供使

者。

駁 凡承遣必有定所。屬明司之作用非有定所。緣明司脫所與時故。天神之作用。乃屬明司之作用。則天神雖有何爲似不由遣也。

正 作用有謂之屬明司者。因二義。一。因在于明司。凡明達事物是也。此作用無定所。持此義。與定云。就思何常。我人之知不在此世界。一。因由明司而制度。持此義屬明司之作用有定所。凡謂天神遣降。指後義也。

駁 天堂應天神居之。緣其體爲最尊。故遣降以供使。似減其尊。非所宜矣。

正 天堂應天神居之。就當然之義也。緣在凡形體之上。即天神宜居上形者故。然天神不因居天堂而尊。離天堂而不尊也。如國主不必常居寶座然。

駁 務外功。必阻內知。經曰。少于外用。洞上知也。云天神遣降以供使。不免缺于明達矣。然天神之福。全在達天主之深玅。遣降。其福不減乎。

正 在我等。外功阻內知。誠然。葢我等因覺司以行外

功。急于外功。則遲明司之功必矣。天神則因明司之用制外功。絕不能遲內知。緣兩作用如甲乙。甲爲乙之律。則乙不阻甲。且助之。聖額峩畧曰。天神外出。莫不享內知之樂。

【駁】供使則屬下矣。經曰。孰大。坐席乎。事席乎。必坐席也。天神就性序。較勝我人。則遣降以供使。豈其宜哉。

【正】天神遣降。首先事奉天主。其事我人次之。然豈因此而謂人在天神之上乎。凡人與神。皆就合天主。與天主爲一心。是在凡受造之上也。經曰。互相視如在

上。

凡一切天神遣降以供使否 二章

聖額峩畧引第阿尼削日。上神非遣于外。

疏 由前論。則知天主預圖之序。在下治于上矣。但在形物。有或不循此序者。此則由天主特命。欲顯聖寵之德能。耶穌在世。死者復活。瞽者明。徑由天主成。非天德有所行爲也。又天神邪魔。不循天德之行。亦能有所行爲于下域形物。如凝雲成雨等。又天主不用天神傳旨。自能默啓人。上品天神亦然。不用下神。自

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

能照人無容議。視此。有謂循常上神不遣降。如或遣之。則惟天主特命。此論非也。葢視天神之品。宜就聖寵之恩也。但聖寵之序。無他序在其上。令之不行。如爲聖寵之序不行。性序不行之故。爲驗超性信德也。至論天神之序。則未常不行。其益証驗信德無何與。我等但知性序。不知天神之序。且天主玅理。雖至奥極深。下品之神。莫不可以傳之于人。額峩畧曰。傳至奥者。謂宗使者。故嘉彼厄爾宗使。蒙遣以傳天主降生。爲奥中之至奥焉。由此以推。第阿尼削所云。上品

之神。未常遣降以供使。信矣。

駁 經曰。諸爲承使者神。遣差爲嗣天國者。則諸天神遣降矣。

正 論天主諸位之遣。一爲可見。即凡有所傳于外。如造天地萬物。一爲不可見。即凡有所傳于內。如天主子由天主父。而聖神發于父及子。論天神之遣。倣此。一謂之外。即凡遣以有所爲于形物。持此義。則非凡神皆遣也。一謂之內。就明司之效。即就一天神照他天神。持此義。則謂諸神遣差云。

駁 天神品中。瑟拉飛英即至愛者品。爲至品也。經謂

天主遣至愛者神。以火炭鍊依撒依亞先知者唇。何況他神哉。必也皆遣矣。

正 依第阿尼削論。降鍊先知者之神。下品神也。謂之瑟拉飛英。即熱。因其降爲熱先知者之唇故。又一說。上神以見稱之本德。傳達于下神。故謂至愛者遣降以鍊先知者。非係躬行。乃下神因上神之至愛而行。如國主赦人。亦由司而赦然。

駁 謂上神不遣降。惟由下神以供使。似不然。蓋天神每類各異。如前論已明。見十三卷十六論三章 則每神遍有其

屬下。惟最下者則否。準此。則惟最下者遣降。此與經言承使者森森不相符也。

正 承使者中有多品。謂不等之神躬遣。何礙。但大者遣爲大事。小者爲小事耳。

遣降者神在天主左右否 三章

經 日。厥天主軍士天神有數乎。額峩畧註云。不遣者在天主左右。由此則知遣者不在左右矣。

疏 天神有謂之在天主左右者。有謂之遣降者。比之大國諸臣。或在國主左右親聞其玉音。或蒙欽遣傳

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

命然。須知諸神乃徑見天主也。就此義。凡遣者並謂在天主左右。額衮略曰。遣降救我等。未嘗不在天主左右。然非凡天神于天主體徑知天主奥玅。惟因上神以傳于下神。就此義則惟上部之上神。既徑受照于天主。則正切謂之在左右。

駁 經載天主遣宗使者辣法厄爾。以奉事篤比亞。古聖向篤比亞云。余在天主左右嘉比厄爾七神之一也。則知遣者並在左右。

正 辣法厄爾謂之在左右。惟就見天主之義也。衆神

所共。非就徑于天主體知其奧玅。此惟上部爲然。

駁 若下神因上神受主照。卽謂之不在左右。則惟一最上者神宜謂在左右。而凡一切他神。既各各由上受照。則不得謂在左右。此咈經所云侍立者森森矣。

正 凡在左右。必有何物徑見于天主本玅。故徑受照于天主。而爲上部之獨德。然部中在下者。有多知于本部之在上者焉。如在國主之左右。其于國主之密事。葢此多知于彼然。

中部天神皆差降否 四章

聖第阿尼削云。統權者中部之上品非屬下。差降以供使係于屬下。則中部有非差降者矣。

疏 差降以供使。惟宜外行爲之神。蓋前章一章已明。差降以供使宜天神。因奉天主之命。有所行爲于形物也。但非凡中部之神行爲。蓋中部之上品統權者。無所行爲。惟下五品。則行爲焉。各品之名相。實指之如承使者。宗使者。各相。指有所傳于外。上能者。宰治者之名相。指作用。率領者之名相。指其于行爲獨先。惟統權者之名相。不指行爲。惟制引以施命焉。以此

則知非凡中部皆差降矣。

駁 由經言。則推天神或左右。或差降。中部之神不左右。緣受照于上部之神故則中部之上品如統權者。必也差降矣。

正 中部上品統權者。雖歸于差降。然非如行爲。惟如制引而施命。如工師然。

駁 聖額峩畧曰。差降者多于左右。中部之衆神非差降。何能如此多乎。是知中部之神必皆差降。

正 論左右者差降者之數。有二說。然各有所持。云差

降數多于左右者。依巴拉篤論。物愈近初始。其數愈少。即比之數。愈近一者愈少。云左右多于差降。依第阿尼削論。物愈美。天主造之愈廣。如在上域之形物。其巨大勝下域形物于無窮。上推天神之數亦然。蓋遠勝諸凡有形之物也。左右者美于差降。故多于差降。豈不宜哉。

天神護守論第二十

天神護守人否 一章

經曰。天主命天神護守爾。

疏 屬動與屬變者。動且治于不屬動與不屬變。天主預圖之義宜然。試驗凡形。動于不屬形與不屬變之體。下形治于上形。天是也。今人之知與愛。可受變而離于善。故云須天神保護之。開引之。不亦宜乎。

駁 凡須管守者。或因不知。或因不能。如嬰孩。如病弱等耳。夫人具備自專與良知。即可自制自守。何須天神守護乎。

正 人由自專。頗能遠于惡。然不全。緣以多慾而行善甚弱故。良知亦頗引人于善。然亦不全。緣力行有所

不及故。經曰。凡人思想怖懼。而吾預圖不確。故須天神護之云。

駁 有强衛則不弱。經謂天主護人。何須天神乎。

駁 行善須二。一須欲專向于善。此因修德而成。一須良知得當由之道以成善。此依亞利[illegible]因智德而成。論其一。天主徑守人。賜聖寵與諸德。論其二。天主護守人。如公師然。乃其訓論。由天神以致于人。如前已明。見十八論一章

駁 所守者亡喪。非歸于守者之怠忽乎。人多陷罪而

亡矣。天神則能救之。或發現。或顯靈異。若云天神護守人。而人又陷罪而亡。則豈免怠忽之罪乎。故不如謂天神不護守人爲當。

正 人不依良心行。慾情使然。不遵天神之訓行。亦慾情使然。故人亡。不得歸天神之怠忽。惟歸于人之惡耳。天神發現。由天主之特恩。顯奇。由性外之意然。

每人皆有一神護守否。二章

經 曰。其神常見在天父面。熱路尼摩聖師註曰。大哉靈魂之尊。自生之日。有天神護守之。

疏每人有一天神護守其証曰天神之護守人乃天主向人預圖之施行也而天主之預圖其視人也則異于視屬朽之物人非獨就公類人類不朽且又就各人本模即靈魂亦不朽豈屬朽之物可得同日而語哉然天主之預圖首先所視則永存之物而其亦視屬朽者即就有所係于不屬朽者耳由此推知預圖之視每人如視物宗與類然特一雖壞物宗與類永存不朽然依額我畧論異品之神護守異宗之物如宰治者驅邪魔上能者行奇異于形物也因而推每類之物護守于每

類同品之神。推之人類亦然。每人護守于每天神焉。

駁 天神之德。較勝于人之德。一人足管多人。何況一天神豈不能管多人乎。

正 人之爲護守也。因二義。一。就其爲一人。或護守一人。或護守多人。一。就其爲一會之分。則一會惟一人護守。凡係于一人。就全會。如外行之修德與否。皆係于此一人之預圖。所謂一人足管多人。是也。至論天神之護守。則不但爲外行。且又爲凡所不見與隱匿之事。係于各人善好。就其爲一人者。故每一人。必有

一天神護守也。

駁 第阿尼削云。上物之令下物歸于天主。由在其中之物也。在上物下物之中 但天神既皆各類。如前論已明。見十一卷第一論三章 則惟下品最下一天神。在其中以徑視人。是惟此一天神護守衆人矣。

正 前論已明。見三章 上部諸神。就何物皆徑受照于天主。而就何物。惟上品者徑受照以照下神。中下二部亦然。有下神就何受照于上神。而又就何徑受照于在上神上者。論天神之照人何不然乎。有天神徑照

人。而其下有他天神。以其所受之照照之。何傷。

駁 大神必宜大職矣。人皆同類。守甲人。守乙人。職一也。然而天神不同類。此大于彼。準此。則謂每人護守于每天神。似未然也。

辯 人類論性雖同。然有異焉。天主有預圖之以承大事。有預圖之以承小事。則守甲人。較守乙人之職。豈不分大小乎。

護守人獨係最下品之神否 三章

經 謂守人之職歸于承使者。居最下之品。

疏前章二章已言守人有私有公。每人守于每天神。私守也。此係最下品之神。額袈畧曰。傳小事者係下品。守一人。在天神之職特小事耳。論公守有多寡不等。作者愈公。則愈上。故守衆人。係于率領者。或宗使者。謂之天神之領袖。若夫守凡形者。係于上能者。守邪魔。係于宰治者。守善神。係于率領者。或依額我畧係于統權者焉。

駁經謂天神差遣爲嗣天國者。則差遣似係于護守人也。但諸品中。下五品皆蒙遣。如前論已明。見四章則

護守人不獨最下品之神。葢下五品諸神皆然。

正 非凡遣差則特守人。五品之中。有少公。有多公。如前章一章。已明。所謂惟最下之品護守人。論特守每人之職也。

駁 護守人必須驅邪魔與行奇異。驅邪魔繫宰制者。行奇異係上能者。則護人者。豈獨係最下品之神。宰治者上能者亦然。

正 下品之神。就有何通上品之德。則亦行上品之職焉。而其視上神也。如施行上神之德然。就此最下品

之諸神亦能驅邪魔與行奇異也。

一切諸人天神護守否 四章

疏 人在世如在程歸往本鄉天國也路途多險經日余所由路暗設網罟賴其有護守天神也如走險有護衛者豈不宜哉已至本鄉則無有護守者神惟有同享福之神或墮地獄則有刑罰之神

駁 云凡爲人宜有一天神護守之則亦宜云耶穌有護守之天神此則不可葢耶穌在諸品天神之上豈宜有護守之神哉

正 耶穌就人性。徑制于天主子。天主子降生爲人。兼具天主性人性。論人性。則徑制于天主子。見三支。何須天神之護守乎。又就其靈魂。非屬行往天國。乃在世常見天主也。惟就能受苦之肉軀。則謂之行路。然就此用天神如其役耳。非如在其上也。經曰。天神遂進供具。

駁 首一人亞當未方主命之先。不須天神之護守。緣地堂無險。故則謂人人有天神之護守。似未然。

正 首一人在原正之位。必無所險于內。緣內情皆和平故。後論詳之 惟有外險。即邪魔之攻害。如誘之食果是

也。故須天神之護守。

駁 須天神之護守。所以引人致天國。勸之行善。避邪魔之攻害也。但世有棄擲之人。萬不得天國。又彼不認主者。雖則行善。不爲善行。緣行善無正意故。與定云。惟信德爲正意。以此觀之。非凡人有天神之護守也。

正 棄擲與不認主之人。未嘗闕艮知之內扶。亦未嘗闕外扶。即人人共有之祐。豈獨闕天神之護守。葢護守雖就得天國無所利。必有利焉。就其離距所能害

已與人之何惡且論邪魔何常不見驅于天神遏阻其行惡之意乎。

人已生即有天神之護守否 五章

聖熱路尼摩云。大哉靈魂之尊。自生之日。有天神護守之。

有二說。一。謂天神護守人自領洗入教始。一。謂自生之日始。聖熱路尼摩以爲次說尤當。蓋天主與人之恩。有公共凡人類。有私。惟認主之人。私自領洗日始受。公自得靈性即受。今天神護守之恩施于人。乃

就其靈性。如前已明。見二十論二一章即人已生即有天神護守固矣。

駁經謂天神之遣降爲嗣天國者。夫人嗣天國自領洗始。則自領洗日有護守之神矣。

正論護守之終效。即承受天國。則天神遣降爲嗣天國者。誠然。但他人雖不得天國。不乏天神之供使。緣賴護守之恩。乃得離于多兇惡故。

駁人之護守于天神。因受照。即訓。彼初生之嬰孩。既不能施用良知。何得受教。則知初生之嬰孩。不在護

守之內矣。

正 護守之首效在施訓。固也。然具有別效。于嬰孩相當者。如驅邪魔。與係于神形之他害是也。

駁 嬰孩在母胎時。具有靈魂。男人得有靈魂。越受胎四十日。女人八十日。無異出胎時。在母胎時。未聞有天神護守。則出胎初生之時亦然

正 嬰孩在胎。非全離別其母。乃爲其母之何。如實在樹。爲樹之何然。故彼守其母之神。兼守在胎之子。已出母胎。則天主另差一天神守護之。此熱路尼摩論

也。

護守天神或棄置人否 六章

經 曰。爾讐邪魔。如獅吼。四覓以吞之。邪魔無時不攻害人。則天神無時不護守人。

疏 天神之護守人。乃天主向人預圖之施行也。人與凡物。不能全在天主預圖之外。蓋物通有若干。通天主之預圖亦如之。但天主謂之棄擲人非他。乃聽人落于罪。護守天神謂之棄擲人非他。乃或不阻人苦。或聽人自落于罪。是有天主深意在于其中。豈眞可

謂棄置人哉。

駁 經引護守天神互相告日。醫巴彼亂府而不受醫。名則置之。是知護守天神棄置人。

正 護守天神謂之棄置城。因聽本城人自落于罪惡。豈全絕之哉。如本疏已明。

駁 達瑪則云。天神與人偕時。則不在天。然天神有時在天。則有時棄置人。

正 天神雖就所在不與人偕。就護守之效。何嘗置之乎。在天莫非爲人事耳。且不須時。瞬息而降焉。

天神痛憂人之惡否 七章

經 論天國之福曰。永不死不哭不呼不痛。云天神憂痛。則其福不全。緣全福不容痛憂故。則天神不能痛憂人之惡也。

疏 天神不痛人之惡與苦固矣。盍與定曰。有痛憂。惟因咈欲也。寰宇直有之事。有咈享天福神聖之欲者。無之。緣其欲莫非合天主義序故。今寰宇所成。莫非天主義者之序。故直然論寰宇所成。未嘗咈神聖之欲也。盍遵亞利于克巳學論。須知欲司之欲物。有汎

然。凡視物之汎義是也。有切然。凡是物之切義是也。如舟將沉則商棄貨。論汎義。商不欲棄貨。論切義。不棄不得活。則欲棄貨。故論欲之眞義。謂不欲棄貨。不如謂欲棄貨也。至論天神欲人惡與罰。亦然。論汎義不欲。論切義。則欲之。蓋欲天主之義存焉。

駁 與定云。不遂其欲則憂。天神所守之人亡喪。則咈天神之欲矣。豈免于憂乎。

正 人之喪亡。咈天神之欲。汎然耳。論切然。則否。蓋欲顯天主之義。聽人自落于罪惡也。本疏已明。

駁經載天神樂罪人之悔。樂其悔。則憂其罪。緣罪爲悔之對。卽憂爲樂之對故。

正人或悔或罪。天神樂之之故莫不存焉。卽天主預圖之義成于是也。

駁阿理熱註經云。天神見解赴判。主前人獲罪。由人之惰乎。由天神之惰乎。赴判安得不憂。

正天神謂之見解赴判。非如負辜。乃惟如見証。証人因惰而獲罪也。

天神或有爭鬬不睦否 八章

引立此題者。葢因古[如德亞國]人。被虜于白[爾西亞]國。白[爾西]人奉邪。不認真主。如[德亞]人引之棄諸邪。以敬惟一天主。護守[如德亞國]嘉[俾阨]爾天神。祈求天主救之。令返本國。護守白[爾西]國天神。祈求天主。勿令之返。二神祈求。各持一見。適相返也。因有此問。

經引嘉[俾阨爾]天神曰。白[爾西亞]主。護守其國天神與余抗拒日二十有一。則天神爭競不睦。

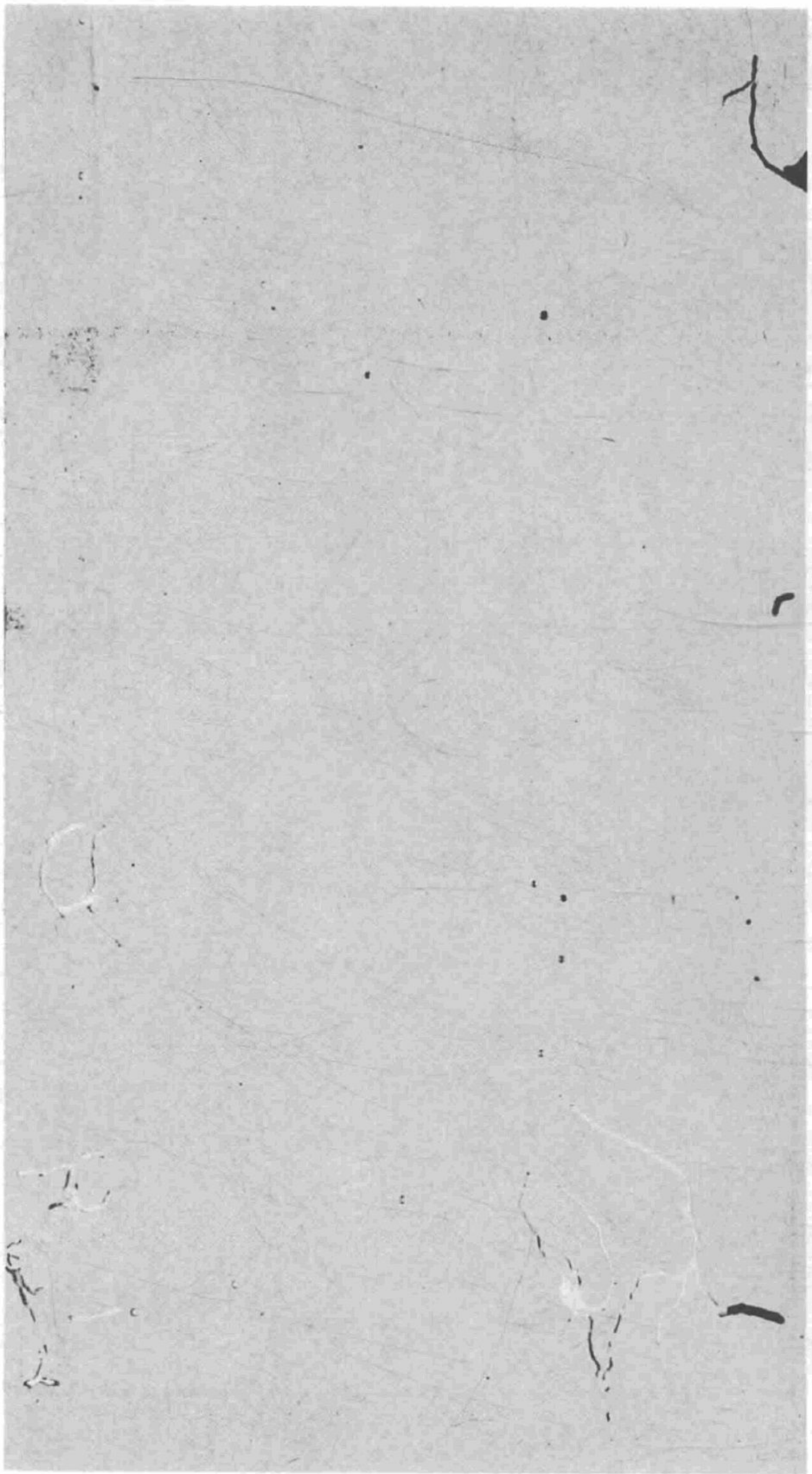
疏天神謂之爭競。則可謂之不睦。則不可。須知天主之治各國各人。由天神也。天神之行爲。奉天主之旨

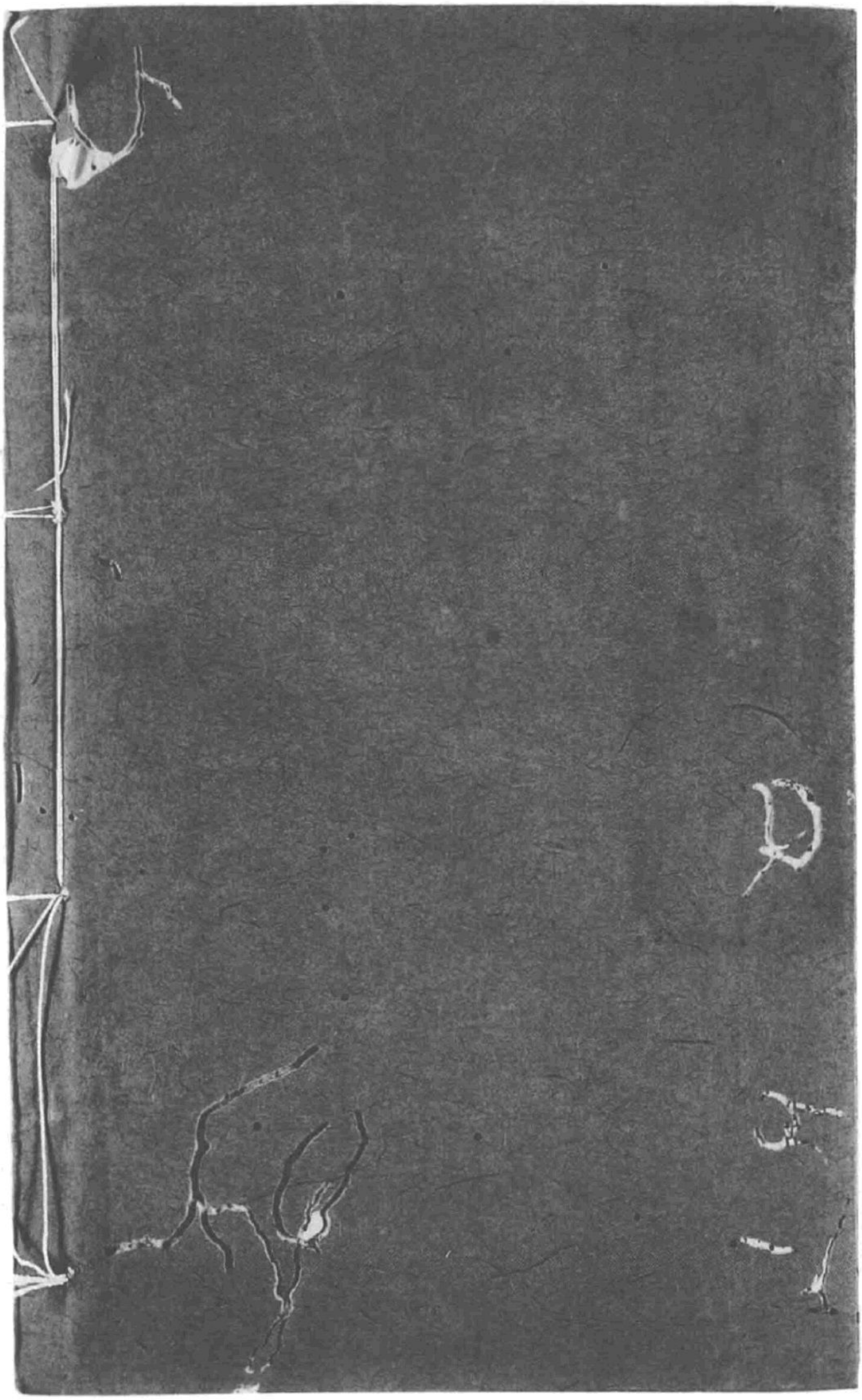
以爲其律。時或各國各人之德慝不一。因有在上在下之分。此則非天主指之。天神無由知天主知序之所定。故須上問天主而後知之。當未問天主時。係于各國各人相悖之德。則謂之爭競。爭競非由其欲不合。葢天神未常不合天主之旨也。乃由所未問天主之事爲之反對耳。

駁 若云天神爲守之者爭。則甲神扶此。乙神扶彼。如此有理。則彼無理矣。然則天神扶無理者。豈其然乎。是知天神不爭。

正天神未問天主時。或不知甲乙之德慝。故各扶其所守者。無礙。然其爭非由于欲之不合。乃由于所守之德相悖。如本疏已明。

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA





超性學要

論天神

卷之十五

II. Volum.
Tom: 5. & 6. Tho: de Angelis
C.37.
III 24
Lib. 5

天神反義論第二十一

此則論天神何如成惡而爲邪神。其論有二。一屬罪之惡。一屬罰之惡。

天神能反義否 一章

經 日于厥神天神獲惡。

疏 天神與凡具靈性者。論其本性。必能反義也。亦有受造之靈性不能反義者。此非由本性。乃由聖寵之恩使然矣。何則。益獲罪罪或繫于性然或繫于藝或繫于德行非他

乃離所宜義者之作用。不能離義者作用。惟彼作者自爲厥行之律者之作用耳。如工師之手。設使爲截物之律。則工師自爾善截木也。既自非其律。而他有律之者。則有善截或不善截。惟天主欲德卽爲厥作用之律。緣非制于他。終向其欲卽其終向故。凡受造者之欲本不自具其作用之律。惟就制于天主之欲爲其終向。如在下者之欲宜制于在其上者然。驗士卒之欲。必制于將帥。可知也。是故惟天主不能反義。凡受造之物。就本性皆能反義也。

駁凡係于性然。莫非常存矣。天神愛天主。必性然也。則常愛天主。何能反義哉。反義不愛天主。

正愛天主之勢有二。一就其爲本性之原始。是不得不愛之。一就其爲超性卽眞福之原始。此非由本性。乃聖寵之恩。所謂律于上者也。反義則能失之。

駁欲德之所向。或實善。或似善。在天神。非實善之似善。緣天神或絕不容謬。或不容在罪先之謬。則天神非實善則不得欲之。然欲實善而反義。未之有。是天神不能反義也。

正在自專之作用有罪。因二。一因不擇善。如人擇姦淫。本然爲惡。此罪悉由誤謬。不然。何擇惡以爲美乎。姦者縱能公知姦淫爲不善之物。然或因情偏。或因習久。擇此不循法之作用爲美。亦莫非謬也。此天神所不能有。蓋一則不容偏情昏其明司。如前論已明。

則無先罪之習久偏引而加其罪也。二因雖擇本然善。然不依法。如有人焉。擇祝文而不依聖教會禮儀。此等之罪。非由于不知。由不諦思所宜諦思也。天神之罪則然。由向自已之本好。而不律于

天主之欲也。

天神但能容驕與妬否二章

聖奧定曰。邪神不淫不醉等。惟驕而妬。

疏 神與人謂有罪惡。或因爲其所以然引誘他得罪。或自染而樂罪情也。論所以然種種罪惡。邪神則容之。緣邪神誘感人類犯種種罪惡故。論自染罪情。邪神惟容神所宜之罪。蓋神性不希屬形之物。惟希屬神者。緣物之所希。惟于其性相涉故。希屬神之美好而有罪。祇因不依上者之法而希之。此則驕傲也。驕

傲則不服于在其上也。故首神之罪。不能爲他。惟驕傲耳。隨而能有妬。蓋向何美好與欲阻其對。理則一也。妬者憂人之美。惟忌他人之美阻其美也。首神之所向之美卓絕。設他有卓絕者。則首神所向卓絕之美。豈不息乎。故首神已驕傲而嫉妬隨之矣。此由天主咈首神之欲。蓋天主既用人通厥天主榮。首神憂人得卓絕。因並憂天主之卓絕矣。

駁 能喜罪之樂。則能容而染其罪也。與定云。邪魔樂人邪淫之汚。則邪魔不但容傲與妬。又容他罪也。

正 邪魔樂人之邪淫豈因而染其罪哉人不拘犯何罪邪魔喜之由妬也緣罪惡阻人之善好故。

駁 惟獨驕傲與妬二種屬神之罪懈惰慳吝忿怒三種亦然則神亦能容之。

正 慳吝就切義乃擅財不制之欲也此則神不容就汎義即擅諸受造美好不制之欲也此則歸于驕而神容之忿怒就屬情欲宜論如戀色然神不容之凡謂神忿怒借言也懈惰之爲物令凡行神功者厭倦爲勞身故是神亦不容由此觀之惟傲而妬屬神之

罪而已。

邪魔貪爲如天主否 三章

經 引邪魔曰將升天而似天主。與定亦云。神滿驕傲欲稱天主。

疏 邪魔必貪爲如天主矣。但其義有二。一欲與天主均。一欲似天主。不能謂邪魔貪爲與天主均。其證有二。一曰。欲爲與天主均乃不能之欲也。葢明司知何不能。欲司則不能欲之。我人或欲不能之物。由明司因前罪與欲情阻其明耳。邪魔未犯義頃。有何罪在

先阻其明達乎。二曰。設使與天主均爲能爲之物。邪魔則不欲之。葢物物本然皆欲存已。設使能變于他性。何復能存已乎。故在下品者性。不能貪在上品者性。如驢不能貪爲馬。緣變上品之性不能存已故。獨人之臆想。每每于此自誤。葢人因貪得上品。就何依然不能易變本體者之物。遂而臆能貪上品非本性息則不能得之者之性也。今天主之超越天神。不但就何依然之物。且就何屬性之品。天神性各異類。故下品天神謀上品之性位。未之有。何況貪爲天主哉。

至論貪似天主。其義亦有二。一就本然宜似天主。如或謀似天主循宜序。即由天主而得受。此則不犯義也。或謀似天主就由本性之能。而不由天主之能得之。則犯義也。二就本然不宜似天主。如貪造天地等。惟宜天主者。貪此則犯義也。邪神之貪爲似天主。正如此等。非貪似天主就天主惟一至尊。而絕不屬下也。蓋若貪絕不屬下天主。則其貪謬也。緣求有受造之爲有。而不通有爲天主之屬下故。然則邪神貪似天主者。果何在乎。或惟欲本性之所得之終向。而棄

由天主聖寵之超性之終向乎。或雖貪欲趨性之終向。然不欲由天主聖寵而得。祇欲由本性之德能而得之乎。此其後說。合安瑟爾莫所云。邪神所貪。若非犯罪。則將得之。然此二說歸一也。蓋總貪由本性之德能。而得。惟天主所宜有者之終向也。抑自有者。既乃凡通有者原始與所以然。則邪神貪由本性而得。幾若自有。遂亦貪似天主爲萬物之獨尊矣。

駁 本性所宜得之終向。貪之無罪矣。似天主者。乃每受造者之終向。則首神貪似天主無罪。

正 天神之欲似天主有罪。何也。葢或惟貪由本性而得之終向。而棄由天主聖寵之超性之終向。或雖欲超性之終向。然貪之由本性之力得之者。如本疏已明。

邪魔性然爲惡否 四章

聖第阿尼削曰。邪魔非性然惡。

疏 凡爲有。就其爲有而具何性。則性然向何美好。即因其原始爲好。緣諸效歸于其原始故。私善合于何惡。則有焉。如火之美。合于惡。即變壞他物之惡也。公

善則不然矣若有物焉性然向何私美好則可至于惡非就固欲爲惡乃偶然也即就合于何美也如謀利者之私好致竊物之惡而竊物之惡非固欲惡乃因竊物之惡合于得利之好至論性然向公善好就善好之公義則不能性然至于惡也今具靈性者必向公善好爲欲司之本界邪魔既具靈性則不能性然向何惡因不能性然爲惡云

駁 人性然惡有焉經指何人目其惡性然也謂邪魔性然惡則何不可

正 何人謂之性然惡或由習久緣習久類性者故或

由覺性之偏于曲情。如謂某人性乃怒乃色。此惟指覺性。非指靈性也。

駁 禽獸有性。然惡。如狐狸性。然狡。豺狼性。然掠。皆爲天主所造之物也。則邪魔并爲天主所造之物。亦可爲性然惡。

正 無靈之物就覺性。有性然向何私好合于何惡。如狐狸求食之智。合于狡也。第阿尼削云。狐狸爲狡。犬爲獰。非惡也。乃本性之固然也。

邪魔受造之初頃犯義否 五章

經疏歷舉天主造萬物初畢。曰天主觀攸造者乃好。云云。邪魔天主所造之物也。則邪魔犯義。非在受造之初頃也。

疏邪魔受造之初頃莫犯義。又不能犯義。其證曰。設使邪魔已受造于天主。即犯義。犯義則歸于天主爲其所以然。豈其然乎。葢凡作用與有偕生。則作用歸于生有者之作之者。如火已生升上。升上歸于生火者之作者。又如生覺已生。即跛。則歸于生生覺者之精劣矣。云天神已受造。即犯義。犯義豈不歸天主爲

其所以然乎。

駁 罪于功。相對也。天神初受造之頃能立功。則能犯罪。

正 凡功所具。皆由天主。罪不由天主。則何擬功以較罪哉。

駁 天神之性。較形物之性。更強。形物之性。受造之初頃則行爲也。如火受造之初頃。始動而上。則天神受造之初頃能始行也。然其行或善或不善。云善則既具聖寵。必應得眞福。蓋前論已明。見十三卷十三論五章 天神

已立功。即時而報應隨之。是則得眞福即不能犯義。今此不然也。由此可知。受造之初頃行不善而犯義也。

正 與定云。天神或向或背天主。天主莫別之。故受造初頃。既皆具聖寵。皆立功矣。其中有即頃設阻。而泯應得眞福之前功。故所應之眞福失之耳。

天神自受造至陷罪有許久否 六章

經 指邪魔犯義日。不存眞。與定註云。得眞而不存。

疏 此題有二說。今舉其一。前章云。邪魔受造之初頃

之卽後陷于罪。乃近于理。而于聖人之言合焉。葢若所云天神受造初頃。發自專之作用。而受造之始並受聖寵。如前論以爲然。見十三卷十三論三章 則不得不論如是矣。何則。天神旣惟以一功卽應受眞福。前亦有論。見十三卷十三論五章 而且受造並受聖寵。則初頃之卽後非設阻。必將受眞福也。若必欲云天神受造之初非並受聖寵。或莫發自專之作用。則任云。受造與犯義之闕間幾何時。何不可。

駁 能犯義人與神共焉。首人自受造至陷于罪。必間

何時也。則天神自受造至犯義。亦間何時也。

正 天神自專之勢態。較人自專之勢態。不能一例而論。天神已持某必固執而不返。故初受造之次頃。非阻向善性然之初動。必也將恒存善矣。人則不同也。

駁 彼邪魔犯義之頃。異于彼邪魔受造之頃也。有兩頃。則間時也。緣兩頃非連。乃間時故。性學通論也。然則邪魔受造至犯義間何時也。

正 性學所謂兩頃之間間時。惟論時就爲屬連之物也。乃天神不屬彼天動所受量于屬連之時。今在天

神所謂時。惟指明司先後之作用也。初頃指天神明司之初作用。所以向天主。次頃指次作用。所以有向有背天主。與定稱初作用朝知。夕作用夕知。初作用共衆天神。次作用天神所得各別矣。故初頃衆神皆善。而次頃惡。則殊于善也。

犯義首神爲諸天之首否 七章

聖額我畧以爲然。

疏 論罪宜視二。附著于罪一。歆動于罪二。因而有二說。論係性偏犯義者。似乃下品之首神也。一說也。達

瑪瑟云。犯義者首神。主司下域之神也。下部天神主司下域諸形。中部主司上域諸形。上部在天主左右。然其中不犯義者有焉。論歆動似上品較下品尤切。二說也。蓋其罪爲驕傲。其歆動乃卓絕凡羣。上比下貪之更切。故額峩畧云。犯義者乃諸神之首。此說尤近。蓋邪魔之罪。非由倚偏。由于自專也。故犯罪之義。就得之歆動更宜也。然先說不可棄。蓋下品首神可有所歆動于罪云。

駁 天主造靈性者。惟爲獲眞福耳。今云上品之首神犯義。則天主造靈性之意。于至尊受造之物非徒。然

乎。

正 天主之意。論落永苦耶。論獲永福耶。莫非成焉。豈爲依然乎。天主皆預知而皆取其榮也。永福之。則顯其慈。永苦之。則顯其義焉。靈性犯義。乃離所宜之終向也。天主既造靈性由自專向終向。則犯義而離于其終向。任上品者。何有異哉。

駁 物之愈偏向何某。離之愈難。天神愈高。愈向天主。則離天主愈難矣。是推知犯義之神。似乃下品之神也。

正 天神之向天主。雖至極。但不令之由固然。向與否。由自專也。是上神亦能不向義而犯義也。

首天神之罪爲他天神陷罪之由否 八章

經 曰。蟒龍指邪魔牽誘諸星辰指天神三之一。

疏 首天神爲他天神陷罪之所以然。以經言則顯焉。蓋經言衆魔降服首魔也。凡被某甲誘感而得罪。則屬某甲治下而受罰。乃天主公義之序矣。經曰。于彼所見勝。則作其奴云。

駁 達瑪則云。天神齊一。而犯義也。則首神何能爲他

天神犯義之所以然乎。緣所以然在先于其爲所以然者故。

正 天神雖齊一而犯義。不因而首神非他神犯義之所以然。蓋天神不若人。凡或選擇。或勸引。或依順。須時而後成。乃即頃而擇勸依焉。且我人內所臆者。即時外音應之。而言語之終頃。已得其意。即頃而遵依。則除脫我人所須爲選擇者之時。首神已外發其內臆。即頃他神依之。何不可。

駁 天神之罪。乃驕傲之罪也。傲者貪高。貪高而服下。

不如服上也。首神誘他神服已而不服天主。豈不咈驕傲之義服下不如服上哉。則首神誘他神犯義者何能然。

正 傲者服下不如服上。誠然。但若服下得何高服上不能得之。豈不肯服下乎。衆邪神服首神爲其帥。可以因本性力得永福。何悖傲者之義乎。何況衆神論性然之序。皆屬首神之下乎。

駁 服某敵天主。較御某敵天主。其罪尤甚。緣此得罪之歆動較彼尤少故。今云首天神誘他神服已。豈非

下神較首神之罪尤大乎。此則不合經旨。註云。卓絕諸神。成爲至惡。由此可知。首神必非他神犯義之由。

正 天神之性。若無所礙。則向善與惡。必因本性之全德而向也。首神之德能。較下神之德能尤強。故陷于罪尤切。而其惡尤大。豈因而謂下神不由之犯義哉。

犯義之神多否不犯義者多否 九章

經 曰。護我輩多于敵我輩。依註士。指天神多于邪魔。

疏 不犯義者神。必多于犯義者。何則。蓋犯義弗本性之所向。弗本性者希有。夫性者非常得其效乎。然則

必多得其效矣。

駁 亞利云。惡在于多。善于希。又人多惡希善。經曰。愚人之數無數。推天神亦然。緣善惡在神與人無異論故。則犯義之神多于不犯也。

正 亞利惟論人耳。多惡少善。豈槩論凡善惡哉。人焉。多循屬覺之善好以爲多所識。而實少向理所指之善好。故實爲少所識。天神惟具靈性。于屬覺之善好絕不與。則天神何比人哉。

駁 天神有別。必因位。又因品也。若不犯義者多于犯

義者。則犯義者未必在各品。而惟何品之神犯義也。

正據彼云犯義之首神。乃下品治下域形物之神。則須云犯義非各品。惟下品之神耳。據彼云邪神之首乃上品。則云各品之神犯義。似當而近于人有取以補犯神之各品之說。乃尤顯自專之義。各品之靈性能離善向惡也。但據聖經載至愛與上座者之各相。絕不相涉于邪神。蓋此等名相。取于愛之熱。與近天主之居。皆與犯義不相入。稱邪神。上知宰制。率領。或有焉。緣此等名相。取于知且能善惡可共故。

邪魔之罰論第二十二章

邪魔之明達至昏失諸真實之知否

聖第阿尼削云。邪魔所受恩于天主有非易數乃渾全。且至明常存焉。此恩之中有真實之知也。則邪魔尚存何真實之知也。

疏 真實之知有二類。一因本性而得之。一因聖寵。因聖寵復分爲二。屬致明一。如天主默照何與玅于某。屬致用而生愛天主二。此切係聖神之上知之恩。聖神之恩有七。上知爲第一。後有本論。此三者。第一種知于邪魔無脫。亦

無滅。緣隨天神之性本然屬明達者故。邪神旣爲純體性然不能有所滅。其明達以受罰。如人受罰除其手足等支。故第阿尼削云。屬性然之恩全存矣。是故屬性然之知無所滅。二知卽由聖寵而屬致明。非全絕。惟有滅焉。葢邪神知天主之奧玅。或因天主之默照。或因天主德能之何效。視其所須而已。此乃與定之論也。故不如天神受其照于天主本體者。尤多且明也。三知卽生愛天主之知則絕無矣。

駁 邪魔之知眞實。則知已也。卽知純體也。知純體繫

于福。葢古格物者謂人之終向置之于知純體也。此豈宜邪魔之苦楚哉。不如云魔絕無何眞實之知。

正 福在知在已之上。純體者。就性序在我等上。故人之全福雖在知最初之體卽天主。然知何純體亦必有何福矣。至若純體知純體乃其固然。如我等知屬覺之物固然然。人知屬覺之物。不以爲福。天神知純體何以爲福哉。

駁 眞實之體在性者爲至顯者。其在天神與邪魔亦莫非爲至顯者也。在我人。不然。緣人之明悟劣弱。受

像于形想識。如蝙蝠之不能見太陽。由其目之劣故。然而邪神亦不能知至顯之體。即天主爲眞實之物也。葢惟心淨者則能見天主。此邪魔所絕無。則云邪魔有何眞實之知。不然。

正。在性者爲顯。在我者爲隱之故。微獨因我明悟受像于形想識。又且因至顯者與我明悟不相稱也。天主與玅之體。惟獨與人之明悟不相稱。又且與天神之明達不相稱。且遠。是故天神依本性之力。不能知天主之體也。但天神論因本性之力。其知天主較人

知之尤精耳。緣天神之明達。非人之明悟可比故。此知也邪神亦有存焉。蓋雖無彼由于聖寵之淨心。必有彼由于本性之淨心云爾。

駁 真實。或性然知之。如我等知初知諸端。或受于他。如凡學而知。或習聞見。如凡得而知。今邪魔不能知真實性然。蓋與定云。邪魔別于真實。如光別于暗然。經曰。凡顯必由于光也。又不能知真實由默啓。或學于善人。經曰。光與暗無相交。又非習久。蓋習久由于五司。邪魔所無。則真實之知何由得哉。

正 邪魔知眞實。其勢有三。一因本性之睿。蓋雖無彼由于聖寵之光。必有彼由于本性之光也。二因善神之默啓。蓋邪神與善神。雖無彼由于欲之和。必有彼由于性之和。因此而能受照也。三因習久之試。不必由于五司。蓋見于特一之像在彼所預有于本明達者。卽見知所未預知也。見十二卷七論三章

邪魔之欲德爲固執于惡否 一章

經 曰。惡爾。天主厥邪魔傲常上。則邪魔固執于惡也。

疏 欲明邪魔固執于惡之故。須知希德隨識德。如受

動隨施動然。蓋希德向私善。而欲司向公善。如覺司向私。明司向公焉。但天神之明達之臆物。異于人之明悟之臆物也。天神臆則定而不易。如我人臆初知諸端定而不易然。如臆全大于其分必定而不易人焉則不然。臆物有變。由此推彼。可向兩可。故人之欲欲物。乃可變而不欲。且又可以欲其反對。天神之持握堅執焉。雖欲物之先。可以欲與否。然已欲則執定也。所謂人之自專。未向物之先。與向物之後。可向兩可。天神之自專。向物之先可以向兩可。向物之後則不然。乃執定而

不易也是故善神已向善則常向惡神已向惡則固執也。

駁 天主之慈較邪魔之惡尤甚緣此有限彼無限故由罪之惡歸于義之善必因天主之慈而歸也則邪魔由惡可以歸于善也。

正 天主之慈惟及悔者而已不悔者固執于惡矣天主絕不慈之。

駁 邪魔之固執于惡惟因固執于所以得罪之緣引即驕傲也但設驕傲無存並其緣引則何得謂固執

乎。

正 邪魔所以初犯義之罪。雖就其望得而不存。就其欲則尚存也。譬如有人焉。得勢而欲殺人。而後脫其勢。乃殺人之欲可以尚存。欲曾行。或欲將能行也。

駁 固執于惡。未嘗行善。邪魔有行善。經謂邪魔認眞實。信而顫。第阿尼削亦謂邪魔欲善與至善。欲爲有。欲活。欲明達。則不固于惡。

正 邪魔具有二作用。一由于故意。此爲其正切作用。而無往非惡。雖或有行善。然未嘗以善行。秖借眞欲

以誘人。故信與認。非由誠欲。乃由物之勢至明。不得已而僞欲之耳。一由于性然。雖性然爲善。然不善用也。

邪魔有痛否 三章

經 論在地獄罪人之刑。謂與其罪之類相稱。其言曰。榮與樂若干。痛與哭如之。準此。則邪魔至痛。緣肩至榮故。

疏 懼痛樂。就其爲下分之情。魔不容。葢諸情正切繫于覺欲。屬形司之德也。就其爲上分之情。邪魔則容

之。是宜云。邪魔必痛矣。葢痛就其惟指屬欲德之作用。此非他。乃欲之咈于所欲與否。邪魔多欲。欲有而不有。多欲非有而有。驕傲則欲由本性之力得未福。嫉妬則欲享未福之人受未禍。其刑則痛。緣刑咈欲故。性然願享福而不得。多欲害人而不能。此等寧免于痛乎。

駁 痛乃懼之所以然。緣未來所懼。見今則痛。乃邪魔不懼。經指邪神。曰。得無何懼。則何謂有痛乎。

正 邪魔痛懼皆容。痛見今所受。懼將來之苦。經所謂

邪魔不懼。指畏天主令避罪之懼。別文經曰。邪魔信而顫。

駁 痛爲惡行。善事也。邪魔不能行善。則不能痛罪之惡。

正 痛罪之惡。就其爲惡乃顯善欲。其善欲乃對罪之惡。痛刑之惡。就其爲刑顯性然之善。善性乃對刑之惡。故奧定云。受刑而痛所失之善。善性之證也。邪魔固執于惡。何痛罪之惡乎。

空中爲邪魔受罰之所否 四章

聖奧定云。夫昏氣卽爲邪魔受刑。至于世界窮盡之監牢。

說 天神論本性。在天主人類之間。夫下焉者之善好。由上焉者而致。乃天主預圖之義。人類之善好。由二而致于人。一徑。凡引進爲善而離于惡是也。此由天神而致。一曲。凡爲善而攻于其敵是也。此由邪魔而致。所以并存由上治下者之性序者也。準此。則邪魔刑罰之所有二。一爲本罪。是乃地獄。一爲煉人。是乃空中昏域。煉人既至世界末時而止。故天神護守人。

邪魔攻害人。至于世界末而止焉。但邪魔亦有在地獄刑所引誘人。而天神在天堂偕享福于所引進于善。迨世末。諸惡神與人在地獄。諸善神與善人在天堂。

駁 邪魔屬神。神物無所受于所。則邪魔有何受刑之所哉。

正 形所爲邪魔刑。非因形所有所行爲于其性。惟因有所行爲于其欲。葢邪神與人。憶在于不宜之所。不免有苦矣。

駁人之罪較邪魔之罪必輕。人之受刑之所。卽地獄也。何況邪魔乎。則夫空中爲邪魔受刑罰之所。非也。

正邪魔論性序在人之上。而人魂不然。此魂不在彼魂之上。故不可同論。

駁邪魔受火刑也。空中有何火。則謂空中爲邪魔受刑之所。豈其然哉。

正天神遣降以供使。不因而不享天福。如國主不見坐寶座。不因而不尊。推類。邪神亦然。雖不見在地獄。不因而不受火刑。葢臆宜受火刑。卽受其刑也。故註

經曰。隨處帶地獄之火。或曰主在世驅逐邪魔。邪魔求主勿下地獄。由此可知在空中不受刑。答曰。求主勿下地獄。非因空中不受刑。乃在地獄不能害人。邪魔不能害人。即其刑也。

邪魔品級論第二十三

邪魔有品級否 一章

經 曰。我等戰陣。與率領者。與宰制者。與治此黯世者。即邪魔

疏 前論已明。見十三卷十六論四章 論天神之品級。視性然及

聖寵之品也。聖寵之勢有二。不全。卽立功之聖寵。全卽享福之聖寵。論天神之品。就享福之成全。邪魔于今不在天神之品。又未嘗得此品也。論就聖寵之不全。原在品也。然犯義之後失之。至論繫于性然尚存。蓋依第阿尼削論。凡繫于性然。未嘗失之。

駁 奧定云。品級歸于善之義矣。以此推。則紊亂歸于惡之義也。天神無所紊亂。則邪魔無所品級。

糾 善而無惡。有焉惡而無善。則未之有也。見十卷五論三章

故視邪魔。就具性好。卽性然之好則謂有品。卽繫性品何不可。

駁天神之品級。就在何部而視焉。邪魔則不在部中也。緣部指聖治。而邪魔絕無聖。則何得謂有品乎。

正視邪魔之品。就天主次序之。乃聖也。葢天主使邪魔爲已用也。視之就邪魔之欲。則非聖也。葢邪魔用其性作惡。

駁公論謂各品之神犯義也。云邪魔有品。因各品之神犯義。則邪魔中。宜各至愛者。上座者。統權者。然不見魔有其名。可知邪魔不在品也。

正至愛者之名相。指愛之熱。上座者之名相。指近天

主之居。統權者之名相。指自專。此等名相。與罪惡相對。故邪魔不見以之得名也。

邪魔有管領否 二章

經 註云。寰宇存。則天神之馭天神。人之馭人。邪魔馭邪魔。則存。

疏 作用既隨物之性。則凡物之性次第。其作用則互相次第焉。即觀形物而驗。在下也者形物。論性序既在上形物 即諸天 也者之下。其作用與動。屬上作用與動也者之下也。前章已明。邪魔依性序互相屬下。故

其作用屬上也者之下。下焉者之作用。屬上也者之作用之下也。此即管領者之義也。是故有管領者。邪魔性然之序宜然。又寰宇無一紊亂。天主之知者宜然。經論主知曰。自終抵終毅然。布列萬物優然。

駁 管領者。由義之序而有矣。邪魔全無義。何得管領乎。

正 邪魔駁下者。非由邪魔之義。乃由天主之義秩序萬物云。

駁 無聽命者。何得駁下乎。聽命由和睦而成。邪魔悉

無之。經曰。傲者常爭。

正 邪魔之和睦。所以以此聽彼。非由互相愛。由于其惡。所以惡人而抗天主之義也。蓋合而服強者。以行其惡。乃惡人之情也。

駁 邪魔云有管領者。此或繫其性。或繫其罪。或繫其刑。不得謂繫其性。蓋爲屬下爲役者。非由性。乃隨原罪。又不得謂繫罪與刑。云然乎。則上魔將屬下魔命令。緣上魔之罪。較下魔尤甚。以此可知邪魔無相屬下。

正 邪魔論性非均。故性然有管領者。論人類乃不然。以其性皆均也。至下魔屬上魔之下。無利于上魔。且又害之。蓋行惡既繫于禍。管惡者禍非尤太乎。

邪魔相照否 三章

聖多瑪云。照成于鍊。見十三卷十四論二章 邪魔無所鍊。經曰。于汚鍊何。則邪魔無相照。

疏 論照之切義。邪魔則無之。蓋前已明。見十三卷十四論二章 照非他。乃真實之顯。就向天主照諸明司者。照之汎義。所以顯真實。乃相語。如甲神致其內意于乙神。但

邪魔之惡互相語。非致其內意向天主。尚令背天主。故邪魔無相照。惟互相致其內意而相語。

駁 照也。即顯真實矣。甲魔能顯真實于乙魔。蓋上品之魔。其明達論性然。比下品較睿。則上魔者能照下魔者。

正 非凡真實之顯乃照。惟所指于本疏之顯。則謂照矣。

駁 具餘光之形體。則能照無光者。如太陽之照大陰。上品之魔較魔者。性然之光尤多。則以之能照下品。

何云不可。

正 凡繫于性然之知。在天神耶。在邪魔耶。不須眞實之光。葢前論已明。見十三卷六論二章 凡繫于性然之知。受造之初則得之。故在上品之多光。何能成爲照也者之義哉。

天神馭惡神否 四章

聖奥定謂犯罪神。治于善神。聖額峩畧又云。宰制者善神。馭其對之惡神。

疏 馭衆之序。原先宜天主。受造者通之。就各尤近天

主。受造者愈全備而愈近天主。則愈宜馭衆。至備而至近天主受造者。乃享永福之受造者。天神乃然。而邪魔無之。故善神馭惡神明矣。

駁 天神之馭惡神。因照而然。惡神悉爲黯。何能受光則亦無受其治也。

正 天主與旨。天神多啓于邪魔也。蓋邪魔有何行爲。繫于罰惡耶。繫鍊善耶。于天主之義宜然。如論人事。有司示刑人者罪罰然。似此之示。論天神乃照。緣向天主故。論邪魔非照。蓋非向天主。惟以飽其恨。

駁 屬下行惡歸于管領者之怠。邪魔行多惡。則謂邪魔治于天神。豈非天神之怠乎。此豈其然。

正 天神乃天主知者之司。如天主知者。聽惡神與惡人行何惡。因何善取于惡。故天神亦然。非全禁惡神行惡也。

駁 前已論。見十三卷十四論一章 天神之馭隨其性序也。若依公論。以爲各品之神犯義。則以性序論之。多邪神當馭多善神。此豈其然乎。則云天神馭惡神。亦未必然。

正 彼視性序屬下之天神。必管領彼視性序在上之

惡神矣何耶蓋天主之義德較強于天神性然之德也經論人事曰善人審判諸物亞利又于克巳學云德行人乃人作用之律云

邪魔之攻害論第二十四

人爲邪魔攻害否 一章

經 屢載邪魔攻害人

疏 論邪魔之攻須知有二攻害一攻害之序二論攻害必由于邪魔之惡其嫉妬則謀阻人善其驕傲則欲冒似天主乃設置邪神職掌攻人如天主設置天

神護人然。論攻害之序。乃由天主善用惡以引善。若以天主之護守。兼護守之序相絜而論。歸于天主爲其初所以然。

駁 天神之護守人。由天主遣之。邪魔之攻害人。非由天主遣。緣邪魔之意欲人沉淪。天主之意欲振救人故則邪魔非遣攻害人。

正 惡神之攻害。其義有二。一。引誘人得罪。是非天主遣之。天主惟許之而已。一刑罰人之罪惡。經載古天主遣誑神欲罰亞加惡王。蓋刑罰歸天主爲其所以

然也。但邪魔之意。則異于天主聖旨。邪魔刑罰人爲恨妬人。天主遣邪魔刑人爲義也。

駁 弱敵強。愚敵知。勢不平也。人比邪魔較弱。且不知邪魔乃強而狡。天主至義至公。謂許邪魔攻害人。必不然。

正 魔與人相戰。謂不平。由不思人有天主加聖寵。有天神加護守。經曰。勿懼。護我等多于彼。此之謂也。

駁 煉人。肉身世俗兩讐。則足矣。人有三讐。肉身。邪魔。世俗。天主之意許人受攻。欲煉善人之德。則何有加邪魔之攻乎。

正 論人之弱有本身有世俗兩讐則足矣論邪魔之惡則不足乃復用兩讐攻人然夫乃天主聖旨欲增人之福

凡人諸惡由于邪魔之誘否 二章

聖教定論云非凡惡想由邪魔之誘感

疏 物之所以然有直有曲曲如作者之予效有何緣引謂之某效曲所以然如析薪者謂之爨燎之所以然指此意邪魔則謂之凡人諸罪之所以然也葢引誘元祖方主命自此人類行善甚難趨惡甚易第阿

尼削云衆魔乃衆惡之所以然達瑪則云凡惡與汚由邪魔起端此之謂也直如直行而生效指此意則邪魔非凡惡之所以然也蓋非凡罪惡由邪魔誘感亦由自專由覺欲致之阿理熱云設無邪魔人亦有貪饕邪淫等蓋人性因原罪壞人欲多過節克且制繫于自專矣由此則知非凡諸罪由邪魔誘感

駁 經引主甚責如德亞人曰爾父即邪魔也此因彼由邪魔之誘感而得罪則人諸罪由邪魔之誘感可知也

正 惡人稱謂之邪魔之子。非因諸罪由邪魔而誘感。乃人因得罪做。做邪魔爲凡罪之首。

駁 天神護守人。邪魔攻害人。然凡人之善由天神指引。緣善事由天神而致于我等。則凡人之惡由邪魔誘感。理則同也。

正 不同。人自則能落于罪。行善必須聖寵。由天神致之。故凡行善事恒由天神指引。而凡行惡事非盡由邪魔誘感。

邪魔能作超性之奇異否 三章

聖與定云。依邪魔術法。行超性之奇異。相類聖人之奇蹟。有焉。

疏 前論見十四卷七論四章。已知。論奇異之切義。邪魔與凡受造之物。必不能作矣。惟天主能作而已。緣超性奇異。超越受造全性故。奇異之切義。包括凡越人之能與思想者也。論 汎義謂邪魔能行超性之奇異。超人之能與思想。何不可。如人有所行爲。超越本性之能德與思想。人驚訝。似行超性之奇異也。但此等邪魔之奇行。雖不及超性之奇行之切義。然而爲實物也。古

經載術士倚邪魔之能。曾作水蛇田鷄。是必實物。而非虛。又載天主許邪魔加苦于若伯。古聖令從上降火焚燬牲畜家人。作惡風摧其屋舍。壓斃其子。非幻。乃實事也。與定之論也。

駁 邪魔之行。暗第基利斯督時至顯。世末。出一最惡人。名暗第基利斯督。譯言基利斯督主降生。名號讐敵。四方萬國。俱被其害。僭天主之位。幼習邪術。倚魔之力。行奸異。令人信從之。然葆琢宗徒言其所行。奇異。乃虛之證。由此。則知邪魔他時所行奇異尤虛。

正 與定云。此或因賴形想識。乃覺可被欺。似行而不

行。或其行雖爲眞實引人于欺僞。即引人信惡人爲天主

駁 眞奇由形體變而成。邪魔不能變形體爲他物之性。與定云。倚邪魔之巧與能。人體爲禽獸之體。余未之信。

正 前論已明。見十四卷十七論二章 形質不能任順天神與邪魔。可以令質受何模也。如生木生氣等與定以爲惟能湊合何種。在于四大。以成何效而已。故須云。凡形物之變。因性然之德而成。此物種所繫。邪魔因種則能行之。如變何物爲蛇爲田鷄等。因朽爛而成之者。凡形體

之變。不能因性然之德而成。邪魔絕不能實行也。如人之身變爲禽獸之身。人已死復活。是也。或因邪魔之能似行乎。非實乃虛。其故有二。一由于內。乃邪魔變動人之形想識與形司。令所現則異于其實。如前已明。見十四卷十八論三四章。此因人性然之德成。亦有焉。一由于外。蓋邪魔既能由氣成形。以見于人。則亦能于何物加以何模。使之見也。與定以爲然。

駁 所以據之證。能證兩可。此證有何足據乎。云邪魔能作實奇引證虛物。則超性奇異不足引證信德之

實。此佛經旨謂奇蹟引信超性之事。

正 奥定云。術士凡行奇。不異于聖人。其人向趨德能。必各異。術士顯其榮。聖人顯主榮。彼因邪魔之私約。此因公約及天主之命。萬物屬其治下云。

凡邪魔爲人所勝者卽不攻害人否 四章

經 曰。魔遂遯。主在世。魔誘主。主克之。邪魔乃退。

疏 有云邪魔爲人所勝。卽不復攻人。此一說也。亦有云。惟不能誘彼所見敗之人。他人則能誘之。此說尤近。然須歷幾何時。然後隨人。別經言亦應此。謂邪魔

退至于何時此故有二一由天主慈祺所聖師云邪魔誘人時多寡非由其欲惟聽主命耳蓋雖少許誘人旋驅之閔人之弱矣一由魔之計盎博削聖師云非常攻恐敗故至所云邪魔復攻見敗之人由經言而知經引邪魔曰將歸攸出之屋

凡駁以本疏易正

超性學要論天神卷之十五終

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊